النِّظَامُ العَامُ لِلدَّوْلَةِ المُسْلِمَة

دِراسة تأصِيلِيَّةٌ مُقَارَنَةٌ

تأليف

الدكتور عبد الله بن سهل بن ماضي العتيبي

تقديم معالي

الشيخ الدكتور عبد الله بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ

رئيس مجلس الشورى



بسم الله الرحمن الرحيم

أصل هذا الكتاب رسالة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه في السياسة الشرعية من المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض .

وقد كانت لجنة المناقشة مكونة من :

فضيلة الأستاذ الدكتور : عبدالله بن إبراهيم الطريقي مشرفاً .

معالي الأستاذ الدكتور : عبدالرحمن بن عبدالعزيز الشلهوب نائب رئيس المراسم الملكية عضواً .

فضيلة الأستاذ الدكتور : خالد بن خليل الظاهر عضواً .

وقد أجازت اللجنة الرسالة بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف الأولى .

النِّظَامُ العَامُ لِلدَّوْلَةِ المُسْلِمَةِ

دِرَاسَةٌ تَأصِيلِيَّةٌ مُقَارَنَةٌ

ح عبدالله سهل ماضي العتيبي، ١٤٣٠هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العتيبي، عبدالله سهل ماضي

النظام العام للدولة المسلمة-دراسة تأصيلية مقارنة/ عبدالله سهل ماضي العتيبي - الرياض ١٤٣٠هـ

٦٧٠ ص؛ ١٧ × ٢٤ سم

ردمك: ٢-٢٤٣٢-٠٠-٦٠٣-٩٧٨

١- الإسلام - نظام الحكم ٢- النظم الإسلامية أ- العنوان

ديوي ٢٥٧ ١٤٣٠/٢٦٣٠

رقم الإيداع: ١٤٣٠/٢٦٣٠

ردمك: ٢-٢٤٣٢-٠٠-٦٠٣-٩٧٨



الطبعة الأولى

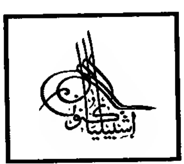
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

للتواصل مع المؤلف

المملكة العربية السعودية — الرياض

ص. ب. ١٠٣١٣٥ الرمز البريدي: ١١٦٩٥

Email: a.s.otabe@gmail.com



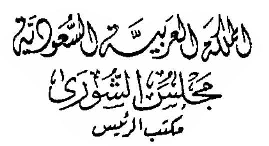
دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية ص.ب ٢٧٢٦١ الرياض ١١٤١٧

هاتف: ٤٧٤٢٤٥٨- ٤٧٧٣٩٥٩ - ٤٧٩٤٣٥٤ فاكس: ٤٧٨٧١٤٠

E-mail: eshbelia@hotmail.com

بسم الله الرحمن الرحيم







الرقم : ....
التاريخ : ....
المرفقات : ....

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فقد طلب مني الأخ الدكتور / عبدالله بن سهل العتيبي أن أضع مقدمة لرسالته التي بعنوان " النظام العام للدولة المسلمة – دراسة تأصيلية مقارنة "والمقدمة من فضيلته لنيل درجة الدكتوراه ، وبإطلاعي عليها الفيتها قيمة في بابها لا سيما في إيضاح فكرة النظام العام وبيان المسائل المتعلقة به والقضايا الدائرة في فلكة سواء ما يتعلق منها بتعريف النظام العام وبيان أهيمته في النصوص الشرعية أو إيضاح مصادره وأصوله التي بني عليها أو تعداد أنواعه ووظائفه وخصائصه أو دراسة مجالات الإخلال به وآثاره وما يترتب عليه .

وقد جاءت رسالة الأخ الدكتور / عبدالله بن سهل العتيبي في هذا الجانب شاملة لمعظم قضايا ومسائل النظام العام من منظور فقهي مقارن ومن منظور الدراسة النظامية لمواطن النظام العام ، وهو ما أعطى الدراسة جودة في الطرح العلمي (والتأصيل النظامي والعمق الدراسي) .

وما من شك أن النظام العام في المفهوم الشرعي وفي ظل الدولة المسلمة له قيمة جوهرية خاصة به وتميزه عن غيره ، وبسبب ذلك تتعاظم الحاجة إلى دراسته وبسط موضوعاته يوما بعد آخر ؛ ذلك أنه قد تضمن مزاوجة فذة بين حدود الحريات الفردية المسموح بها وبين مصلحة المجتمع العليا التي يجب الحفاظ عليها وذلك كله يجب أن يكون في إطار البناء المؤسسي للدولة المسلمة التي تقوم على رعاية تلك المصالح وحمايتها والمحافظة عليها ودرء المفاسد والتقليل منها ، وليس هذا فحسب بل إن النظام العام في المفهوم الشرعي امتاز عن غيره بالمسايرة الدقيقة مع المنهجين العقدي

بسم الله الرحمن الرحيم



الرقم : ....
التاريخ : ....
المرفقات : ....

والتعبدي للشريعة الإسلامية وكذلك بالتمسك بمنظومة واضحة ودقيقة من القيم الأخلاقية ، وقد وفق الباحث في إيضاح تلك الأمور المهمة وفي الربط بين نظرية النظام العام وبين واقعها التطبيقي ومجالاتها الوظيفية في ظل الدولة المسلمة .

وقد أبانت الدراسة أيضاً ما تمتاز به مؤسسات بلادنا الرسمية وتنظيماتها القائمة من رعاية حقيقية وواضحة للمصلحة العامة للمجتمع وحمايتها ، وما كان ذلك ليتم إلا بفضل الله أولاً ثم بفضل يقين ولاة الأمر فيها وفقهم الله منذ تأسيس البلاد وحتى اليوم على ضرورة إقامة شريعة الله وتطبيقها وجعلها نظاماً عاماً في جميع ممارساتها ، وقد حفظت بذلك الحقوق ورفعت الظلم وأقامت ميزان العدل ، وتلك من الآثار المهمة للنظام الشرعي العام .

أسأل الله تعالى لفضيلة الباحث الدكتور / عبدالله بن سهل العتيبي التوفيق والتسديد ، وأن يثيبه على ما قدمه من جهد في هذه الرسالة وأن ينفع بها ، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

رئيس مجلس الشورى

د. عبدالله بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ

المقدمة :

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشـهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم تسليماً كثيراً، **أما بعد :**

فإن الأديان السماوية عموماً والدين الإسلامي على وجه الخصوص لم تأتِ إلا لإنقاذ البشرية من الانفلات وإطلاق العنان للإرادة الفردية والحرية الشخصيـة التي ما زالت المجتمعات عموماً تعاني ويلاتها وتئن تحت وطئتها، فالحرية المفرطة من كل قيد ديني أو قيمة إنسانية أو معيار مجتمعي أدت إلى عدم استقرار المجتمعات، بل إلى زعزعة كيانها وتهديد وجودها واستمرار عيشها، من هنا جاءت الشرائع السماوية كلها بقيود ربانية شرعية تحد من هذا الانفلات وتجعل له حدوداً واضحة المعالم، وانطلاقاً من ذلك وتأسيساً عليه تنادى المنظمون في العالم إلى تنظيم قواعد تتضمن قيوداً وحدوداً لا يجوز للأفراد مخالفتها أو الاتفاق على خلافها، وأطلقوا عليها مصطلح النظام العام، واتسعت مساحة هذا المصطلح إلى أن شمل تنظيم علاقة الفرد بالفرد، والفرد بالمجتمع، وعلاقات المجتمعات بعضها ببعض، وهو ما يعرف بالنظام العام الدولي.

والتشريع الإسلامي كان سابقاً في هذا الصدد لتلك التنظيمات، واحتوى عبر أحكامه ونصوصه وتشريعاته قواعد تعد من النظام العام الذي لا يجوز مخالفته أو تجاوزه، ومن هنا برزت للباحث فكرة الإسهام في توضيح هذه النظرية المهمة بوصفها نظرية إسلامية لها شخصيتها وطبيعتها الخاصة بها وتسجيله كبحث لنيل درجة الدكتوراه بقسم السياسة الشرعية بالمعهد العالي للقضاء تحت عنوان : **(النظام العام للدولة المسلمة، دراسة تأصيلية مقارنة) .**

أهمية الموضوع :

فكرة النظام العام فكرة أصيلة سبق أن تناولها الفقهاء في مواضع عدة أثناء حديثهم عن المصالح المهمة التي يناط بولي الأمر المحافظة عليها ورعايتها، فقد تكلم الماوردي [(١)] - رحمه الله- في أدب الدنيا والدين عن بعض المصالح ثم قال: "اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء في قواعدها وإن تفرعت، وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح ..." [(٢)].

وقال الطاهر ابن عاشور [(٣)] رحمه الله: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة، واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله، وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيش فيه ..." [(٤)].

فهي إذاً فكرة موجودة عندهم، وتمثل قيمة تعلو على كل القيم أو القواعد أو الإرادات التي معها، وهي إذ ذاك تفرض تصرفات معينة تتطابق مع غايات يجب المحافظة عليها.

وقد ورد مصطلح (النظام العام) نفسه في كثير من المواد القانونية أيضاً في مثل قولهم: "بطلان الاتفاقات الخاصة التي تعقد خلافاً للقواعد القانونية المتعلقة بالنظام العام ..."، وقولهم: "العقد يكون باطلاً إذا كان محل الالتزام أو سببه مخالفاً للنظام العام..." [(٥)].

---

(١) هو: علي بن محمد بن حبيب أبو الحسن الماوردي البصري الشافعي، مصنف الحاوي والإقناع وأدب الدنيا والدين والأحكام السلطانية.. وغيرها، كان إماماً في الفقه والأصول والتفسير، توفي عام ٤٥٠هـ. (راجع: شذرات الذهب ٣/ ٢٨٥، طبقات الشافعية للسبكي ٣/ ٣٠٣).

(٢) أدب الدنيا والدين للماوردي، ص ١٣٦.

(٣) هو: محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتون، له مصنفات منها مقاصد الشريعة الإسلامية، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الوقف وآثاره، توفي سنة ١٣٩٣هـ. (راجع: الأعلام للزركلي ٦/ ١٧٤).

(٤) مقاصد الشريعة لمحمد الطاهر بن عاشور، ص ٥١.

(٥) راجع: النظرية العامة للقانون، د.سمير تناغو، ص ٨٤-١٠٨، المدخل للعلوم القانونية، د.توفيق فرج، ص ٧٩-٨٢.

وقد ورد مصطلح (النظام العام) في عدة مواضع من الأنظمة السعودية، ومن ذلك نظام المطبوعات والنشر، حيث ورد في مادته التاسعة "أنه يراعى عند إجازة المطبوعة أن لا تخالف أحكام الشريعة الإسلامية، وأن لا تفضي إلى ما يخل بأمن البلاد أو نظامها العام..."، كما ورد في المادة الثامنة عشرة من النظام معنىً رديف لهذا، حيث نصت تلك المادة على "إجازة المطبوعات الخارجية إذا خلت من كل ما يسيء إلى الإسلام أو نظام الحكم، أو يضر بالمصلحة العليا للدولة، أو يخدش الآداب العامة..." [1].

فالنظام العام ظاهرة قانونية الغرض منها حماية الأسس التي يقوم عليها المجتمع، قال السنهوري: "تعتبر القاعدة القانونية من النظام العام إذا قُصد بها تحقيق مصلحة عامة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية تتعلق بنظام المجتمع الأعلى وتعلو على مصلحة الأفراد" [2].

أسباب اختيار الموضوع وأهدافه :

١- تناسب الموضوع مع التخصص وهو السياسة الشرعية، حيث إنها تعنى بإيجاد الحلول الممكنة للمشكلات الطارئة في حياة الناس، والنظام العام للدولة المسلمة ركن ركين لها ومبدأ أساسي من جملة المبادئ والأطر التي تنطلق منها في رسم سياساتها.

٢- قلة وجود الدراسات التي تناولت هذا الموضوع على وجه الخصوص وبهذا المفهوم، فالنظام العام موضوع يستوجب حشد الجهود العلمية والفكرية لدراسته وتأصيله، وهو محتاج لتحرير مباحثه وتقديم دراسات واضحة لكل مسائله، وتأسيس أفكار علمية متكاملة حوله، والخروج بنظرية عامة بشأنه.

٣- ارتباط الموضوع ارتباطاً وثيقاً بالمجال القضائي، فالقضاء وأحكامه وقواعده العامة تعد مصدراً من مصادر النظام العام ومن خلالها يستقي النظام العام حدوداً واضحة المعالم ومبادئ أساسية تسهم في تكوينه.

٤- فكرة النظام العام للدولة المسلمة تجسيد آخر لفكرة المصالح العليا لها، وهذه المصالح العليا لابد من أن تكون مرتبطة ارتباطاً كلياً مع مقاصد الشريعة الإسلامية؛ وبالتالي

---

(١) راجع: نظام المطبوعات والنشر الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٣٢ في ٣/ ٩/ ١٤١٢هـ.

(٢) مصادر الحق للسنهوري ١/ ٨١.

فدراسة النظام العام للدولة المسلمة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية يكون له نتائج واضحة من خلال ما يلي:

أ - استقراء أهم الأسس والأصول التي ينطلق منها النظام العام.

ب- النظر في مدى قبول الآثار التي يخلّفها (النظام العام) في المجالات التي لها ارتباط به وعدم قبولها.

جـ- معرفة درجة التجريم وحجمه في كل صورة من صور الإخلال بالنظام العام.

د - ترتيب العقوبة المناسبة ووضع الجزاء المتفق مع درجة ذلك التجريم.

٥- طرأت مفاهيم جديدة لدى المجتمع الدولي في الوقت الراهن تتمثل في عالمية الفكر والثقافة، وعالمية التجارة والاقتصاد، ونحوها من مجالات الحياة الإنسانية الأخرى، وتجسدت تلك المفاهيم بين الدول في أشكال مختلفة من اتفاقيات أو معاهدات أو صناديق مشتركة أو مؤسسات تعاونية أو مظلات دولية أخرى، و(النظام العام للدولة المسلمة) إزاء كل ذلك أضحى محوراً ومرتكزاً حيوياً لمختلف تلك النشاطات الدولية قبولاً أو رداً، انضماماً أو تخلياً؛ وبالتالي فإن هذا البحث يعد معالجة واقعية لهذه القضايا وأشباهها.

٦- تقديم دراسة علمية فقهية ونظامية متكاملة عما يمكن تسميته بـ(نظرية النظام العام للدولة المسلمة) من حيث: طبيعته، وخصائصه، ومصادره، وآثار مراعاته، وآثار الإخلال به.

الدراسات السابقة:

فقهاء الإسلام -رحمهم الله- تكلموا عن النظام العام للدولة المسلمة في مواضع متعددة من كتاباتهم عند حديثهم عن الولاية أو الإمامة، وعند الحديث عن المصالح وأنواعها وتقسيماتها، وتحدثوا عن ذلك في الفروع الفقهية في مجالي العقوبات والمعاملات ونحوهما، وكان من أفضل من كتب في تقرير هذه الفكرة الشاطبي في كتابه الموافقات، وكذلك القرافي في كتابه الفروق، ولم يتكلموا عن هذا المفهوم بالمصطلح الحديث المعروف، ولكن تكلموا عن

مدلولاته وكثير من منطلقاته، كما أن من أكثر المعاصرين الذين تناولوا هذا الموضوع -دون التصدي لأساس الفكرة أو جذورها- هو الدكتور فتحي الدريني في كتبه: (المناهج الأصولية في الاجتهاد بالــرأي في التشريع الإسلامي)، و(خصائص التشريع في السياسة والحكم)، و(الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده)، لكن تلك الكتابات أتت متناثرة ولم يتم التصدي لجمعها ودراســـتها تحت هذا المصطلح المعروف (النظام العام)، وهذه الكتب الثلاثة ستكون مرجعاً أصيلاً لهذه الدراسة، إن شاء الله تعالى.

وبالبحث في فهارس الرسائل الجامعية المتاحة والمؤلفات العلمية في المكتبات الجامعية والعامة لم أجد مَن تناول الموضوع بالصفة الدراسية التي أريد الحديث عنها، من حيث: التأصيل والتأسيس لفكرة النظام العام للدولة المسلمة، وتقسيماته، ومصادره، وخصائصه، وآثاره، وصور الإخلال به؛ ولذلك فإنني سأقسم الدراسات السابقة التي وجدتها إلى عدة أقسام تبعاً لطريقة تناول قضايا البحث، وهي على النحو الآتي:

أولاً: رسالة دكتوراه في كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية بعنوان: (النظرية العامة للنظام العام وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي)، للدكتور أحمد بن ياسين القرالة، لعام ١٩٩٦م. وهذه الرسالة هي من أفضل ما قدم في هذا الموضوع من حيث العمق العلمي، ومن حيث التناول الأساسي لفكرة النظام العام ، ومن حيث مواطن الاستشهادات الفقهية المتنوعة، وهي ذات قيمة مضافة في هذا الجانب وجهد متميز، إلا أنها لم تكن بالمنهجية نفسها التي أنا بصددها في هذا الموضوع من حيث ما يلي:

١ - أن منهجي هو البحث عن مشكلة وواقع النظام العام في ظل الدولة المسلمة؛ أي ربط فكرة النظام العام بالمجال التطبيقي الواقعي للدولة المسلمة، أما الباحث فقد تناول الفكرة من ناحية فقهية بحتة، واعتمد كثيراً على مَن سبقه في تقرير هذه الفكرة من الناحية الفقهية كالقرافي والشاطبي، وكمؤلفات الدكتور فتحي الدريني السابق ذكرها.

٢ - أن منهجي في تأصيل مصدرية النظام العام اعتمد على استقراء أدلة التشريع كلها المتفق عليها والمختلف فيها، بينما الباحث لم يتناول ذلك بشكل واسع.

٣ - لم يتحدث الباحث عن أنواع النظام العام ووظائفه وخصائصه ولا عن مجالات

الإخلال به على الرغم من أهميتها وتنوعها وارتباط دراستها بالواقع الحالي، كما لم يتحدث عن آثار مراعاة النظام العام وآثار الإخلال به.

٤ - دراستي اعتمدت على المقارنة الفقهية وكذلك النظامية مع النظام السعودي.

ثانياً: كتاب بعنوان: (فكرة النظام العام في النظرية والتطبيق)، للدكتور عماد بن طارق البشري، صادر عن المكتب الإسلامي لعام ١٤٢٦هـ، وقد بذل الباحث فيه جهداً مميزاً وعرض رؤية دقيقة لفكرة النظام العام، إلا أنه ابتعد أيضاً عن الواقع الأساسي لهذه الفكرة، وانشغل كثيراً بمناقشة الجانب الفلسفي لفكرة النظام العام حتى طغى ذلك على أكثر الكتاب، وما تبقى منه جاء في قراءة تطبيقات القضاء المصري وموقفه من بعض القضايا في ظل هذه الفكرة، على الرغم من أهمية هذه التطبيقات والحاجة إليها، كما أن المنهجية التي اتخذها بعيدة عن منهجي في الدراسة وفقاً لما سبق إيضاحه.

ثالثاً: كتب المداخل إلى علم القانون، ومنها: (المدخل إلى القانون) للدكتور حسن كيرة، و(النظرية العامة للقانون) للدكتور سمير عبدالسيد تناغو، و(المدخل للعلوم القانونية) للدكتور توفيق حسن فرج، و(المدخل إلى القانون) للدكتور رمضان أبو السعود، و(مبادئ القانون) للدكتور وجيه محمد خيال.

وهذه الكتب وغيرها من كتب مداخل القانون تحدثت عن جانب ضيق جداً ومحدود للغاية من جوانب النظام العام، حيث أوردت بعض تعريفات النظام العام وحاولت وضع حدود معينة لمفهومه، وكان هذا الإيراد عرضياً وليس أساسياً، وذلك أثناء الحديث عن مسألة كون النظام العام معياراً من معايير التفرقة بين قواعد القانون الآمرة وتلك المكملة.

رابعاً: هناك عدد من المؤلفين قدموا دراسات معينة في موضوعات أخرى، لكنهم تناولوها من معيار علاقتها وارتباطها بالنظام العام دون الدخول في تفاصيل فكرة (النظام العام للدولة المسلمة) نفسها، وهي دراسات جيدة في بابها وفكرتها، لكنها تفتقر إلى توضيح فكرة النظام العام، ومن تلك الدراسات:

١ - (التحكيم والنظام العام)، دراسة مقارنة للدكتور إياد محمود بردان.

٢ - (النظام العام والقانون الواجب التطبيق على إجراءات التحكيم في العلاقات ذات

العنصر الأجنبي)، دراسة فقهية قضائية مقارنة للدكتور أشرف عبدالعليم الرفاعي.

٣- (القانون الدولي الخاص، تنفيذ الأحكام الأجنبية)، للدكتور ممدوح عبدالكريم عرموش.

٤- (دور سلطات الضبط الإداري في تحقيق النظام العام وأثره على الحريات العامة)، دراسة مقارنة للدكتور عبدالعليم عبدالمجيد مشرف.

خامساً: لهذه الدراسة باب مستقل سيتناول الباحث فيه تبيان آثار النظام العام للدولة المسلمة، سواء آثار مراعاة النظام العام أو آثار الإخلال به، وبالنظر فيمن تكلم عن آثار الإخلال بالنظام العام على وجه الخصوص وجدت بعضاً منهم تناول الحديث عن بعض أنواع الجرائم لكنه لم يتكلم عن آثار الإخلال بالنظام العام، بل كان الحديث عن الجرائم المعروفة التي تقع على الأفراد والأشخاص، سواء كانت جرائم مالية أو جرائم تقع على النفس أو العرض ونحوها، وقد وجدت بعض الرسائل تناول أصحابها موضوع الجريمة من جوانب متعددة تختلف عن محتوى ما سأقدمه في بحثي، ومن تلك الرسائل:

١- بحث بعنوان: "**جرائم الإفساد في الأرض وعقوباتها في الفقه والنظام**"، وهو رسالة دكتوراه بالمعهد العالي للقضاء من إعداد الباحث: علي بن محمد الكندري، لعام ١٤٢١هـ.

٢- بحث بعنوان: "**بعض جرائم أمن الدولة وعقوبتها في الشريعة والقانون، البغي، التجسس والخيانة**"، وهو رسالة ماجستير بالمعهد العالي للقضاء من إعداد الباحث: سليمان بن أحمد الخضيري، لعام ١٣٩٦هـ.

٣- بحث بعنوان: "**أعمال السيادة في الفقه الإسلامي – دراسة مقارنة بالنظام**"، وهو رسالة ماجستير بالمعهد العالي للقضاء من إعداد الباحث: فهد بن محمد الجوعي، لعام ١٤١٢هـ.

منهج البحث:

سلكت في دراسة وكتابة هذا البحث المنهج التالي، وقد اجتهدت في الالتزام به:

١- اتخذت منهج الاستقراء التام المقارن لمسائل البحث، وذلك بدراسة المسألة دراسة شاملة في الفقه، ثم تبيان حكمها في النظام، ثم عمل وإجراء الدراسة المقارنة بينهما، مع اعتماد

منهجَي الاستنباط والتحليل.

٢- اعتمدت عند الكتابة على المصادر في كل مسألة بحسبها، وركزت على موضوع البحث وتجنبت الاستطراد إلا إذا اقتضى الأمر ذلك.

٣- اتبعت في دراسة التعريفات على بيان التعريف اللغوي ثم الاصطلاحي والنظامي إن أمكن ذلك، مع مراعاة شرح التعريف واختيار المناسب وسبب الاختيار.

٤- اتبعت في بحث المسائل الخلافية على تحرير محل الخلاف فيها إن احتاج المقام إلى ذلك، ثم ذكر الأقوال في المسألة، ثم ذكر الأدلة لكل قول، مع بيان وجه الدلالة من الدليل إن لم يكن جلياً، وذكر ما يرد على الدليل من مناقشات واعتراضات والجواب عنها، ثم ترجيح ما يظهر رجحانه، ثم ذكر نوع الخلاف سواء كان لفظياً أو معنوياً، وذكر ما يترتب عليه.

٥- قمت ببيان أرقام الآيات الكريمة، وعزوها لسورها.

٦- خرّجت الأحاديث عن طريق بيان من أخرج الحديث، وأحلت على مصدر الحديث أو الأثر بذكر الكتاب والباب، ثم رقم الحديث إن كان في الصحيحين وكتب السنن، وفي غيرها اكتفيت بذكر الجزء والصفحة، وإن كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بتخريجه منهما للحكم بصحته، وإن لم يكن في أي منهما خرّجته من المصادر الأخرى المعتمدة، مع ذكر ما قاله أهل الحديث فيه إن أمكن ذلك.

٧- عزوت نصوص العلماء وآراءهم لكتبهم مباشرة، ولم ألجأ للعزو بالواسطة إلا عند تعذر الأصل، وفي هذه الحالة أذكر أقدم الكتب التي تعدّ واسطة في توثيق النص أو الرأي.

٨- قمت بتوثيق نسبة الأقوال إلى المذاهب من الكتب المعتمدة في كل مذهب.

٩- قمت بتوثيق المعاني اللغوية من معاجم اللغة المعتمدة، وتكون الإحالة عليها بالجزء والصفحة، ووثقت المعاني الاصطلاحية الواردة في البحث من كتب المصطلحات المختصة بها، أو من كتب أهل الفن الذي يتبعه هذا المصطلح، كما أنني وثقت الأنظمة من مصادرها الأصلية.

١٠- اتبعت في ترجمة الأعلام على اسم العَلَم، ونسبه، وتاريخَي مولده ووفاته، وشهرته، مع ذكر مذهبه الفقهي الذي ينتمي إليه وأهم مؤلفاته ومصادر ترجمته، وحرصت أن تتسم

الترجمة بالاختصار.

١١- قمت بالإحالـة إلى المصدر في حالة النقل منه بالنص بذكر اسمه والجزء والصفحـة، وفي حالة النقل بالمعنى أذكر ذلك مسبوقاً بكلمة (راجع).

١٢- اكتفيت بذكر المعلومات المتعلقة بالمصادر والمراجع: (دار النشر، ورقم الطبعة، ومكانها، وتاريخها... إلخ) في قائمة المصادر والمراجع، ولم أذكر شيئاً من ذلك في هامش البحث.

شكر وتقدير:

إن أحق الناس بالشكر بعد شكر الله تعالى الوالدان الكريمان اللذان كانا سبباً في كل خير نالني وفي كل درب وفقت فيه، فلهما مني الدعاء الخالص إلى الله سراً وجهراً أن يرحم الميت منهما برحمته الواسعة ويسكنه فسيح جناته، ويمتع الحي منهما بموفور الصحة والعافية، ويجعلهما من ورثة جنة النعيم، ويجزيهما عني خير الجزاء.

ثم أقدم الشكر الجزيل والامتنان العظيم لفضيلة الأستاذ الدكتور: عبدالله بن إبراهيم الطريقي، المشرف على هذه الرسالة، الذي أكرمني بقبول الإشراف والتوجيه لهذه الرسالة، وكان فضيلته طيلة مدة البحث خير معين وموجه وناصح وشفيق، فأسأل الله تعالى أن يجزيه عني كل خير وبر ومعروف، وأن يبارك له في عمره وماله وولده وعلمه وعمله.

كما أتقدم بالشكر والتقدير للمناقشين الكريمين معالي الأستاذ الدكتور: عبدالرحمن بن عبدالعزيز الشلهوب ، وفضيلة الأستاذ الدكتور: خالد بن خليل الظاهر على تكرمهما بمناقشة هذه الرسالة وتقويمها، على الرغم من ضيق وقتهما وكثرة أعمالهما، فأسأل الله أن يبارك فيهما ويجـزيهما خير الجزاء . كما لا يفوتني في هذا المقام أن أتقدم بالشكر الوافر لمعالي الشيخ الدكتور : عبدالله بن محمد بن إبراهيم آل الشيخ رئيس مجلس الشورى الذي توج هذا البحث بتقديم زهت به الرسالة وشرف به هذا العمل العلمي المتواضع ، وقلد الباحث وساماً يعتز به دائماً فله جزيل الشكر ووافر الامتنان ، وأسأل الله لمعاليه دوام التوفيق والسداد .

كما أشكر كل من أسدى إليّ عوناً أو قدم لي نصحاً أو علماً أو توجيهاً.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.



التمهيد

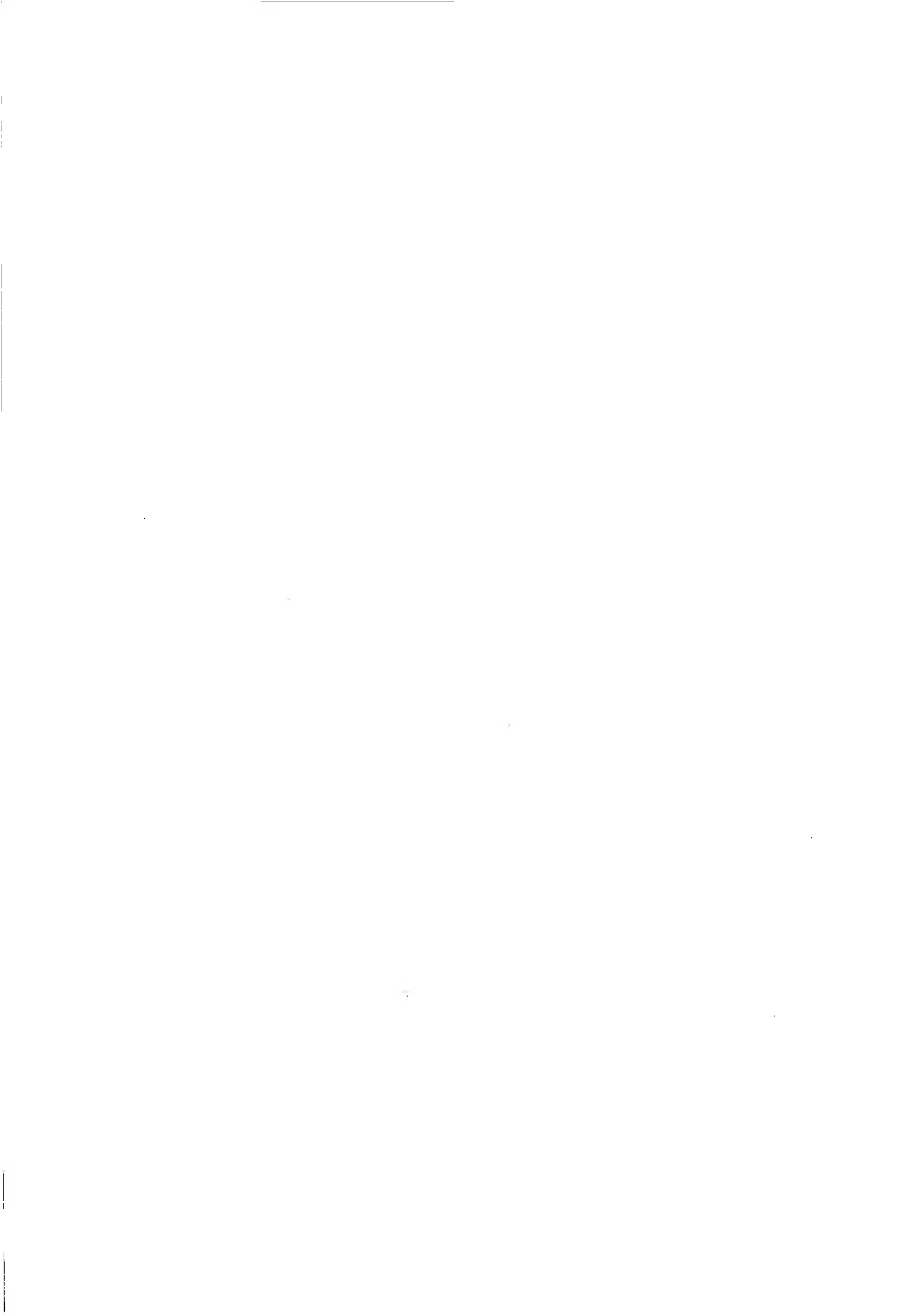
التعريف بالنظام العام للدولة المسلمة وبيان أهميته وحكم الالتزام به

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : التعريف بالنظام العام للدولة المسلمة .

المبحث الثاني : أهمية النظام العام للدولة المسلمة .

المبحث الثالث : حكم الالتزام بالنظام العام للدولة المسلمة .



المبحث الأول
التعريف بالنظام العام للدولة المسلمة

وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول
التعـــريف بالنظـــام

قال ابن فارس[1]: النون والظاء والميم: أصل يدل على تأليف شيء وتكثيفه[2].

وقال ابن منظور[3]: النظم: التأليف، نظمه ينظمه نظماً ونظاماً، ونظمه فانتظم وتنظم، ونظمت اللؤلؤ؛ أي: جمعته في السلك، والتنظيم مثله، ومنه نظمت الشعر نظّمْته، ونظم الأمر على المثل.. وكل شيء قرنته بآخر أو ضممت بعضه إلى بعض فقد نظمته[4].

والنظام يأتي في اللغة على معان :

١ - الخيط، قال الجوهري[5]: النظام الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ[6].

وقال ابن فارس: النظام الخيط يجمع الخرز[7].

---

(١) هو: الإمام أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب القزويني المعروف بالرازي المالكي، كان أديباً بصيراً بفقه المالكية، ومذهبه في النحو على طريقة الكوفيين، توفي سنة ٣٩٠ بمدينة الري. (راجع: شذرات الذهب ٣/ ١٣٢، سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٠٣).

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٥/ ٤٤٣.

(٣) هو: محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور الأنصاري الإفريقي الإمام اللغوي الحجة من نسل رويفع بن ثابت الأنصاري ولد بمصر، وولي القضاء في طرابلس وعاد إلى مصر فتوفي فيها سنة ٧١١هـ، وقد ترك بخطه نحو ٥٠٠ مجلد.(راجع: الأعلام للزركلي ٧/ ١٠٨).

(٤) لسان العرب لابن منظور ١٤/ ١٩٦.

(٥) هو: إسماعيل بن حماد الجوهري، أبو نصر الفارابي، كان من أعاجيب الزمان ذكاء وفطنة وعلماً، وكان إماماً في اللغة والأدب، صنف كتاباً في العروض، ومقدمة في النحو، والصحاح في اللغة، توفي سنة ٣٩٣هـ. (راجع: بغية الوعاة للسيوطي ١/ ٤٤٧).

(٦) الصحاح للجوهري ٥/ ١٦٥١.

(٧) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٥/ ٤٤٣.

٢- الهدي والسيرة والطريقة، قال ابن منظور: وليس لأمرهم نظام؛ أي: ليس له هديٌ ولا متعلق ولا استقامة، وما زال على نظام واحد أي عادة[١].

قال الزبيدي[٢]: "النظام ملاك الأمر، تقول: ليس لهذا الأمر من نظام إذا لم تستقم طريقته"[٣].

٣- الكثرة، قال الجوهري: "جاءنا نظم من جراد، وهو الكثير"[٤].

٤- الاتساق، "يقال لثلاثة كواكب من الجوزاء: نظمٌ، والانتظام: الاتساق"[٥].

مما سبق يتضح أن الأصل اللغوي للنظام هو الخيط، وهذا المعنى في حقيقته احتوى المعاني اللغوية السابقة؛ ذلك أن الخيط فيه معنى الطريقة الواحدة والسيرة الثابتة، وفيه معنى الاتساق، وفيه معنى الكثرة إذا أخذنا المعنى من حيث إنه الخيط الذي ينظم به اللؤلؤ ويتكون منه العقد، مع علمنا أن مفهوم النظام اللغوي لا يقف عند هذا من حيث الدلالة المعنوية، فهو يطلق على نظم الشعر ونظم الأمر، وهي أمور معنوية ليست محسوسة كالخيط، كما أن المعاني السابقة تعطينا انطباعاً بأن النظام لابد له من الثبات والاستقرار ليتحقق فيه معنى النظام ومفهومه؛ وإلا كان الاضطراب والفساد في مقابل ذلك.

النظام اصطلاحاً:

يطلق النظام في الاصطلاح على أمرين:

الأمر الأول: من الناحية الموضوعية، فهو يعني بهذا الاعتبار مجموعة من الأحكام التي تتعلق بموضوع محدد، وتعرض في صورة مواد متتالية.

---

(١) لسان العرب لابن منظور ١٤/ ١٩٦.

(٢) هو: عمر بن محمد بن عبدالرزاق الحسيني الزبيدي، علامة اللغة والحديث والرجال والأنساب، من كبار المصنفين، وتوفي بمصر سنة ١٢٠٥هـ ومن مؤلفاته: تاج العروس والروض المعطار. (راجع: الأعلام للزركلي ٧/ ٧٠، معجم المؤلفين ١١/ ٢٨٢).

(٣) تاج العروس للزبيدي ٩/ ٧٧.

(٤) الصحاح للجوهري ٥/ ١٦٥١.

(٥) المصدر السابق ٥/ ١٦٥١.

الأمر الثاني: من الناحية الشكلية، فهو يعني بهذا الاعتبار وثيقة مكتوبة تصدر عمن يملك حق إصدارها - وهو في الغالب رئيس الدولة- تهدف إلى تنظيم سلوك الأفراد في مجتمعهم، وإدراك مصالح الأفراد[1].

---

(١) راجع : أصول التشريع في المملكة، د.عبدالمجيد الحفناوي، ص ٩٣ – ٩٥، نظام الحكم في الإسلام، محمد العربي، ص ٢١.

المطلب الثاني

التعريف بالعام

العام في اللغة:

قال ابن فارس: "العين والميم أصل صحيح واحد يدل على الطول والكثرة والعلو"[1].

والعام يأتي في اللغة على معانٍ متعددة هي:

الأول: الطول:

قال الأزهري[2]: "يقال: اعتم النبت اعتماماً: إذا التفّ وطال. ويقال: استوى شباب فلان على عَمَمِه وعُمُمِه؛ أي: على طوله وتمامه"[3].

الثاني: التمام:

قال الأزهري: "العمم: الجسم التام، يقال: إن جسمه لعمم، وإنه لعمم الجسم".

وقال ابن الأعرابي: خلق عمم، أي تام.

وفي حديث عطاء[4]: "إذا توضأت فلم تَعْمُم فتيمّم"[5].

قال: شمر[6] "قوله" فلم تَعْمُم "إذا لم يكن في الماء وضوء تام فتيمم، وأصله من العموم"[7].

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤/ ١٥.

(٢) هو: أبو منصور محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة بن نوح الأزهري الهروي، الإمام المشهور في اللغة، كان على المذهب الشافعي، وقد غلبت عليه اللغة وفنونها حتى اشتُهر بها، توفي سنة ٣٧٠هـ. (راجع: شذرات الذهب ٣/ ٧٢، وفيات الأعيان ٤/ ٣٣٤).

(٣) تهذيب اللغة للأزهري ١/ ١١٩، ١٢٠.

(٤) هو: أسلم بن صفوان القرشي، تابعي جليل كان عبداً أسود، ولد باليمن ونشأ بمكة وتعلم بها، وانتهت إليه الفتوى في أهل مكة، وتوفي بها سنة ١١٤هـ. (راجع: سير أعلام النبلاء ٥/ ٧٨، تهذيب التهذيب ٧/ ١٩٩).

(٥) هذا اللفـــظ للحديث لم يتم العثور عليه وورد معناه عن عطاء من رواية ابن جريج رواها عبدالرزاق في مصنفه ١/ ٢٣٥.

(٦) هو: شمر بن حمدويه الهروي بن عمرو، لغوي أديب، من خراسان، زار العراق وأخذ من علمائها، توفي سنة ٢٥٥هـ. (راجع: معجم الأدباء ١١/ ٢٧٤، الأعلام ٣/ ١٧٥).

(٧) تهذيب اللغة للأزهري ١/ ١٢٠، ١٢١، والمحكم والمحيط الأعظم لابن سيده ١٥/ ٥٣.

الثالث: الجمع والكثرة:

قال ابن فارس: ومن الجمع قولهم: عمنا هذا الأمر، يعمنا، عموماً: إذا أصاب القوم أجمعين" [1].

الرابع: الشـــمول:

قال ابن سيده: "عمهم الأمر، يعمهم: شملهم. والعامّة: خلاف الخاصّة.

قال ثعلب [2]: " سميت بذلك لأنها تعم بالشر "[3].

الخامس: التســـويد:

قال ابن فارس: يقال: عُمّم الرجل: سوّد؛ وذلك أن تيجان القوم العمائم كما يقال في العجم" تُـوّج، يقال في العرب: عُمّم "[4].

وقـــال الأزهري: المُعمَّم: السيد الذي يقلده القوم أمورهم، ويلجأ إليه عوامهم" [5].

التعريف بالعام اصطلاحاً:

العام من اصطلاحات علم أصول الفقه الذي يبحث في كيفية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية [6]، حيث قسم الأصوليون اللفظ من جهة دلالته على المعنى إلى عدة أقسام [7]، ومنها: العام.

وقد تعددت تعريفات الأصوليين للعام في الاصطلاح واشتملت على اعتراضات كثيرة، ومن أبرز تعريفات العام هو أنه: "اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤/ ١٨.

(٢) هو: أحمد بن يحيى بن يسار الشيباني أبو العباس، ثعلب، إمام الكوفيين في النحو واللغة، صنف في النحو ومعاني القرآن ومعاني الشعر، توفي سنة ٢٩١هـ. (راجع: بغية الوعاة للسيوطي ١/ ٣٩٦، طبقات النحويين، ص ١٤١).

(٣) المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده ١/ ٥٤.

(٤) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤/ ١٧.

(٥) تهذيب اللغة للأزهري ١/ ١٢٠.

(٦) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١/ ٢٣.

(٧) كالخاص والعام والمطلق والمقيد والأمر والنهي والمشترك: (انظر: الوجيز في أصول الفقه للدكتور عبدالكريم زيدان، ص ٢٧٩).

واحد"[1]. فاللفظ: جنس في التعريف يتناول العام، والخاص[2]، والمشترك[3]، والمطلق[4]، وغير ذلك من أصناف اللفظ لأنها ألفاظ[5].

المستغرق: يعني الشامل، وهو قيد في التعريف يخرج النكرة في سياق الإثبات، فإنها تتناول ما تصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق[6].

وقوله: ما يصلح له: قيد في التعريف لبيان الماهية لا للاحتراز، إذ ليس ثمة لفظ يستغرق ما لا يصلح له في الواقع.

وبحسب وضع واحد: قيد في التعريف للاحتراز عما يتناوله بوضعين فصاعداً كالمشترك[7].

---

(١) المحصول من علم الأصول للرازي ٢/ ٥١٣، قواطع الأدلة للسمعاني ١/ ٢٨٢.

(٢) الخاص: هو اللفظ الدال على الواحد عيناً (انظر: الإيضاح لقوانين الاصطلاح لأبي محمد ابن الجوزي، ص ١٨).

(٣) المشترك: هو اللفظ المفرد الدال على مسميات، المفهوم منها يختلف اختلافاً لا تشابه فيه (انظر: الإيضاح لقوانين الاصطلاح لأبي محمد ابن الجوزي، ص ١٤).

(٤) المطلق هو اللفظ المتناول لواحد غير معين باعتبار حقيقة شاملة لجنسه. (راجع: شرح الكوكب المنير لابن النجار ٣/ ٣٩٢).

(٥) انظر: نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر لابن بدران ٢/ ١٢٠.

(٦) نشر البنود على مراقي السعود لسيدي عبدالله الشنقيطي ١/ ٢٠٠.

(٧) التحرير في أصول الفقه للكمال ابن الهمام، ص: ٦٢. وراجع : للاستزادة : البحر المحيط للزركشي ٣/ ٥ ، الإيضاح لقوانين الاصطلاح لابن الجوزي ، ص ١٧ ، مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ، ص ٢٠٣ ، معالم أصول الفقه للجيزاني ، ص ٤١٨ .

المطلب الثالث

التعريــف بالدولــة المسلمــة

أولاً: تعريف الدولة في اللغة:

هذا اللفظ يطلق في اللغة على عدة معانٍ منها:

١- العقبة في المال: يقال: صار الفيء دُولة بينهم، يتداولونه، مرة لهذا ومرة لهذا. والعقبة في الحرب؛ أي: أن تدال إحدى الطائفتين على الأخرى[(١)].

٢- المُلك والجاه[(٢)].

٣- الانتقال من حال إلى حال والتغيير والتبدّل، فيقال: دال؛ أي انقلب من حال إلى حال، ويقال أيضاً: دالت الأيام؛ أي دارت، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾[(٣)]، ويأتي إذاً بمعنى الانتقال من حال الشدة إلى حال الرخاء[(٤)].

٤- الإدالة والغلبة والسلطان فيقال: "اللهم أدِلْني على فلان؛ أي: اللهم انصرني واجعلني غالباً عليه"[(٥)].

والذي يظهر أن المعاني السابقة راجعة إلى الأصل الأول الذي ساقه ابن فارس وهو التحول؛ أي التبدل والتغيير من حال إلى حال، سواء كان حالاً إلى الأفضل والأحسن أو إلى الأسوأ، لأسباب خاصة وظروف معينة في كل حالة.

ثانياً: تعريف الدولة في الاصطلاح:

عرفت الدولة بتعريفات متعددة، ومنها:

١- أن الدولة عبارة عن ذلك الشخص المعنوي الذي يمثل أمة (تقطن أرضاً معينة)

---

(١) لسان العرب لابن منظور ١١/ ٢٥٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/ ٣١٤.

(٣) سورة آل عمران، الآية رقم: ١٤٠.

(٤) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ٢/ ٣١٤.

(٥) لسان العرب لابن منظور، ١١/ ٢٥٢.

والذي بيده السلطة العامة، أو كما يسمونها السيادة[1].

٢- أن الدولة: "جمع من الناس، مستقرون في إقليم معين الحدود، ومستقلون وفق نظام خاص"[2].

٣- أو أنها "مجموعة الإيـالات[3]، تجتمع لتحقيق السيادة على أقاليم معينـة لها حدودها ومستوطنوها، فيكون الحاكم أو الخليفة على رأس هذه السلطات"[4].

وهذا المدلـول موجود ومعروف لدى الفقهاء السابقين وغيرهم، وإن كانوا في مسائلهم الفقهيـة عبروا بمصطلحات أخرى مثل: دار الإسـلام ، ودار الخلافة ، والسلطنة ، وغيرها.

ثالثاً: المراد بالدولة المسلمة:

حـاول بعض الباحثين إيجاد تعريف مـحدد للدولة في المفهوم الإسلامي، ومـن ذلك:

١- أن الدولة الإسلامية هي مجموعة من الأفراد هم بحسب الغالب من المسلمين يعيشون على رقعة من الأرض ويلتزمون التزاماً حتمياً وقاطعاً بالقواعد والأحكام والضوابط الإلهية في نطاق العقيدة والتشريع المبنية في مصادرها التفصيليـة، ويخضعون لسلطة سياسية تلتزم بالامتثال لشرع الله وكفالة ما أمر به[5].

٢- وعبر آخرون بأنها "الدار التي تجري فيها الأحكام الإسلامية وتحكم بسلطان المسلمين"[6].

٣- وحدد الشيخ عبدالعال عطوة تعريفاً للدولة الإسلامية بقوله: "الدولة الإسلامية هي عبارة عن جماعة المسلمين وأهل ذمتهم الذين يقيمون على أرض تخضع لسلطة إسلامية

---

(١) القانون الدستوري لعبدالحميد متولي، ص: ٢٨-٢٩.

(٢) المعجم الوسيط ١/ ٣٠٤.

(٣) الإيالات: جمع إيالة، وهي السياسة من آل يؤول بمعنى رجع (انظر: القاموس المحيط، ص: ٩٦٣).

(٤) الموسوعـــة الفقهية الكويتية ٢١/ ٣٦-٣٧.

(٥) انظر: موسوعة الفقه السياسي، فؤاد النادي ١/ ٤٠.

(٦) اختلاف الدارين لإسماعيل فطاني، ص ٣٠.

تدبر شؤونهم في الداخل والخارج وفق شريعة الإسلام"[1]. وهذا في رأيي هو التعريف المناسب لشموليته لأهل الإسلام وغيرهم، ولتحديده أركان الدولة الأساسية وإيضاحه لهويتها.

(١) اختلاف الدارين لإسماعيل فطاني ونسبه للشيخ عبدالعال عطوة، ص: ٢٠.

المطلب الرابع

تعريف النظام العام للدولة المسلمة

تعريف النظام العام:

المطّلع على كتابات الفقهاء -رحمهم الله- ومؤلفاتهم يلحظ أنهم لم يوردوا هذا المصطلح مكتملاً بشقيه (النظام العام)، وإن كانوا قد استعملوا ألفاظاً تؤدي إليه؛ ولذا ورد في كتاباتهم مصطلح (النظــــام) مقصوداً به الخير العام والنفع العام والصالح العام أو المصلحة العامة كثيراً.

بيد أن مفهوم النظام العام وفق الاستعمال المعاصر لم يكن مكتملاً بقواعده وعناصره كلها، وإن كانوا يستخدمونه كثيراً في أقوالهم. وهذا المبحث يستلزم من الباحث بسطاً أكثر للموضوع؛ لأن المفهوم لم يتناوله الفقهاء استقلالاً بالتوضيح والحد، ولم يوفق القانونيون أصلاً في وضع تعريف له، بل اعترفوا بعدم قدرتهم على ذلك، وأن ما جرى منهم من محاولات لا يمكن أن يكون تعريفاً ثابتاً ودائماً للنظام العام.

ونظراً لأهميته القصوى وأنه من أهداف البحث الأساسية فلعل الباحث يوفق إلى الخروج بتصور ثابت وواقعي للنظام العام من خلال عرض موقف الفقهاء -رحمهم الله- من هذا المفهوم، ثم موقف القانونيين منه ومحاولاتهم في تعريفه، ومن ثم الخروج بتعريف شامل يعبر عن حقيقة هذا المصطلح.

وحيث إن الفقهاء أنفسهم -كما بيّنا- لم يتوقفوا عند هذا المصطلح بالتعريف الواضح الدقيق، فسيكون من المهمات الأساسية لهذا المبحث دراسة أقوال الفقهاء وتحليلها عند حديثهم عن فكرة النظام العام؛ للخروج بعناصر أو مداخل تكون صالحة لتأسيس تلك الفكرة عندهم، بحيث نناقش أقوالهم التي وردت في مؤلفاتهم ومصنفاتهم، ومن ثم نحاول أن نجعل تلك الدراسات والأقوال في قواعد أساسية يتشكل من خلالها مفهوم النظام لديهم.

فللفقهاء رؤية واضحة للنظام العام استندت إلى نصوص الوحي استدلالاً واستنباطاً، وسنعرض نماذج عدة لبعض الفقهاء الذين تناولوا هذا المفهوم وإن لم يكن بالاسم نفسه.

أولاً : تعريف النظام العام لدى الفقهاء:

أولاً: النظام العام لدى ابن أبي الربيع[1]:

يذهب ابن أبي الربيع إلى أن نشأة المجتمع السياسي وتكوينه ضرورة تقتضيها حاجة الناس بعضهم إلى بعض لسد ما يحتاجون إليه لقيام حياتهم من ضرورات الغذاء واللباس والمسكن والجماع والعلاج، ولما كان الإنسان مفتقراً إلى هذه الأمور غير مستغنٍ عنها احتاج حينئذٍ إلى الصنائع والعلوم التي تعمل بها هذه الأشياء، ولما كان الإنسان الواحد لا يمكنه أن يعمل الصنائع كلها افتقر بعض الناس إلى بعض، ولحاجة بعضهم إلى بعض اجتمع الكثير منهم في موضع واحد، وعاون بعضهم بعضاً في المعاملات والإعطاء، فاتخذوا المدن لينال بعضهم من بعض المنافع من قرب.. ولما اجتمع الناس في المدن وتعاملوا، وكانت مذاهبهم في التناصف والتظالم مختلفة، وضع الله لهم سنناً وفرائض يرجعون إليها ويقفون عندها، ونصّب لهم حُكّاماً يحفظون السنن ويأخذونهم باستعمالها؛ لتنتظم أمورهم، ويجتمع شملهم، ويزول عنهم التظالم والتعدي الذي يبدد شملهم ويفسد أحوالهم[2].

مما سبق يتضح مصلحة حاجة الناس بعضهم إلى بعض، وأنها أساس قيام الكيان الاجتماعي الذي بقيامه تبرز حاجة الناس إلى النظام العام الذي يصير ضرورة لاستقرار حياة الناس وتدبير أمورهم.

ويوضح ابن أبي الربيع أن مقومات النظام العام هي أربعة: الملك، والرعية، والعدل، والتدبير، وعلى هذه الأركان الأربعة تقوم المملكة، وحفظها لازم لقيام المملكة وحراستها ودوامها.. وبيّن القواعد اللازمة لحفظ تلك الأركان وصلاحها، ومنها عمارة البلدان، سواء بالمزارع أو الأمصار، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقدير الأموال[3].

---

(١) هو: أحمد بن محمد بن أبي الربيع، شهاب الدين، أديب من أرباب الحكمة والسياسة، كان من رجال المعتصم العباسي، له مؤلفات منها: سلوك المالك في تدبير المهالك، توفي سنة ٢٧٢هـ. (راجع: الأعلام للزركلي ١/ ٢٠٥، معجم المؤلفين ٢/ ١٠١).

(٢) راجع: سلوك المالك في تدبير المهالك لابن أبي الربيع، ص ٤٠٣ – ٤٠٤.

(٣) سلوك المالك، مرجع سابق، ص: ٤٥٦.

ثانياً: النظام العام لدى الإمام الماوردي:

أطلق الماوردي لفظ (الصلاح العام) على (النظام العام)، وجاءت مجمل عباراته في هذا الجانب مع أنه أورد مصطلح النظام أكثر من مرة، وقدم -رحمه الله- رؤية شاملة ومتكاملة لمقومات الصلاح العام (النظام العام) وأهميته، بل يجعل علاقة تكامل بينه وبين الصلاح على المستوى الجزئي فيقول: "صلاح الدنيا معتبر من وجهين: أولهما ما ينتظم به أمور جملتها. والثاني ما يصلح به حال كل واحد من أهلها، فهما شيئان لا صلاح لأحدهما إلا بصاحبه؛ لأن من صلحت حاله مع فساد الدنيا واختلال أمورها لا يعدم أن يتعدى إليه فسادها، ويقدح فيه اختلالها؛ لأنه منها يستمد ولها يستعد. ومن فسدت حاله مع صلاح الدنيا وانتظام أمورها لن يجد لصلاحها لذة ولا لاستقامتها أثراً، ومع هذا فصلاح الدنيا مصلح لسائر أهلها، لوفور أماناتهم، وظهور دياناتهم، وفسادها مفسد لسائر أهلها لقلة أماناتهم وضعف دياناتهم..."[1].

ثم يرى -رحمه الله- أن مقومات الصلاح العام أو النظام العام تتمثل في قواعد فقال: "اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء في قواعدها وإن تفرعت، وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح"[2]... وسنأتي على ذكر تفصيل ذلك في مبحث لاحق إن شاء الله.

ثالثاً: النظام العام عند الإمام الغزالي[3]:

للغزالي -رحمه الله- كلام بديع في هذا الجانب جاء في معرض تعليله لجواز فرض الأموال على الأغنياء لتحقيق كفاية الدولة حيث يقول: "إذا خلت الأيدي من الأموال، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب

(١) أدب الدنيا والدين للماوردي، ص: ١٣٤-١٣٥.

(٢) مصدر سابق، ص: ١٣٥-١٣٦.

(٣) هو: محمد بن محمد الغزالي الطوسي الشافعي، الملقب حجة الإسلام، الفقيه الشافعي، ولد في إقليم خراسان وتوفي فيها سنة ٥٠٥هـ، وله تصانيف منها: إحياء علوم الدين، تهافت الفلاسفة، المنقذ من الضلال، المستصفى من علم الأصول. (راجع: شذرات الذهب ٤/ ١٠، وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٢١٦).

لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامنة [1] في بلاد الإسلام، فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند، ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج؛ لأنّا نعلم أنه إذا تعارض شرّان أو ضرران قصد الشارع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، وما يؤدي كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله، لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكه يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور"[2].

كما قال رحمه الله: "السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب نصب الإمام من ضروريات الشرع لا سبيل إلى تركه" [3].

رابعاً: النظام العام لدى الإمام القرافي[4]:

يقول -رحمه الله- في معرض حديثه عن أن المحكوم عليه يجب عليه التسليم بحكم الحاكم، وإن خالف ما علمه: "إن المحكوم عليه إنما حرمت عليه المخالفة لما فيها من مفسدة مشاقة الحكم وانخرام النظام وتشويش نفوذ المصالح. وأما مخالفته بحيث لا يطلع عليه حاكم ولا غيره فجائزة" [5].

خامساً: النظام العام لدى الإمام الشاطبي [6]:

أكثر الإمام الشاطبي من استخدام هذا المصطلح حيث يقول: "إذا ثبت أن الشارع قد

---

(١) العرامنة: من عرم، ومعناها الشدة والحدة، فيقال: جيش عرمرم أي شديد، ويقال مطر عريم أي شديد وقوي. (راجع: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤/ ٢٩٢).

(٢) المستصفى للغزالي ١/ ٣٠٤.

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص ١١٩.

(٤) هو: أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي، من علماء المالكية، وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة، له تصانيف عديدة، منها: الفروق والأحكام والذخيرة، توفي سنة ٦٨٤هـ. (راجع: الأعلام للزركلي ١/ ٩٤).

(٥) الفروق للقرافي ٤/ ٤٣.

(٦) هو: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي من أهل غرناطة، أصولي، وفقيه مجتهد له من المصنفات الموافقات والاعتصام، توفي سنة ٧٩٠هـ. (راجع: الفتح المبين ٢/ ٢٠٤، الأعـلام ١/ ٧٥).

قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات، فإنها لو كانت موضوعة بحيث يمكن أن يختل نظامها، أو تختل أحكامها لم يكن التشريع موضوعاً لها"[1].

ويتعرض أيضاً لفروض الكفايات[2]، وأنها يجب أن تكون عرية عن الحظوظ الشخصية، فلا يجوز للقائمين بها استجلاب الحظوظ لأنفسهم ممن يقومون على خدمتهم؛ لأن ذلك مفسد للنظام حيث يقول: "ولذلك امتنعت الرشا والهدايا المقصود بها نفس الولاية؛ لأن استجلاب المصلحة هنا مؤدٍّ إلى مفسدة عامة تضاد حكمة الشريعة في نصب هذه الولايات، وعلى هذا المسلك يجري العدل في جميع الأنام ويصلح النظام، وعلى خلافه يجري الجور في الأحكام وهدم قواعد الإسلام"[3]، وعن أهمية فروض الكفاية كالخلافة[4]، والقضاء[5]، والجهاد[6]، وغيرها من فروض الكفايات "التي شرعت لمصالح عامة، إذا فُرض عدمها أو ترك الناس لها انخرم النظام"[7].

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٧.

(٢) هو: الفرض الذي يقصد به الكفاية فيما ينوب؛ أي إذا قام بعض المسلمين سقط الإثم عن الباقين، وإذا لم يفعلوه جميعاً أثموا كلهم، ومثاله الجهاد والصلاة على الجنازة. (راجع: الرسالة للشافعي، ص: ٣٦٦ وما بعدها).

(٣) الموافقات للشاطبي ٢/ ١٧٨.

(٤) الخلافة في اللغة بمعنى الإمارة، والخليفة هو السلطان الأعظم، والمعنى الاصطلاحي مماثل؛ لذلك فهي الولاية العامة على الأمة كافة، والقيام بأمورها، والنهوض بأعبائها، والخليفة بهذا المعنى يطلق على من قام بأمر المسلمين القيام العام، وتطلق الخلافة في الاصطلاح على الإمامة التي هي موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا. (راجع: لسان العرب لابن منظور ٩/ ٨٣، مآثر الإنافة في معالم الخلافة للقلقشندي ١/ ٨، الأحكام السلطانية للماوردي ص: ٥).

(٥) سيأتي تعريف القضاء لاحقاً في موضعه .

(٦) يطلق الجهاد في اللغة على الطاعة والمشقة والقتال والمبالغة، وفي الاصطلاح يطلق الجهاد على قتل المسلمين للكفار بعد دعوتهم إلى الإسلام أو الجزية ورفض ذلك، ووسع شيخ الإسلام ابن تيمية مفهوم الجهاد ليشمل بذل الجهد في حصول محبوب الحق ودفع ما يكرهه الحق. (راجع: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ١/ ٤٨٦، بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٩٧، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٠/ ١٩١).

(٧) الموافقات للشاطبي ٢/ ١٨٠.

ولا شك في أن كلام أهل العلم في هذا الجانب كثير، بل قد عني الفقهاء -رحمهم الله تعالى- بالنظام العام عناية كبيرة، كما سبق أن أوضحنا، وحيث إن هناك مبحثاً يعنى بأهمية النظام العام في النصوص الشرعية وفي أقوال السلف -رحمهم الله- فقد هدفت من إيراد التصور السابق إلى بيان دلالات النظام العام عندهم فقط، والبسط سيكون في موضعه.

ومن هنا ومن خلال القراءة المتأملة للنصوص السابقة نلحظ بشكل جلي أن عبارات الفقهـــاء السابقين للنظام العام وسياقاتهم له وتناولاتهم بشأنه لا تخرج عن إطارات ثلاثة فقط، تعد مداخل حقيقية وثابتة لتأسيس فكرة النظام لديهم وهي كالتالي:

١ - فكرة حق الله أو الحق العام.

٢ - فكرة الحكم الشرعي أو الحلال والحرام لتضمنه معنى الإلزام.

٣ - فكرة المصلحة... وهذا ما ألمح إليه بعض الباحثين[1].

ولذا سنتعرض بشكل موجز إلى إيضاح لهذه المبادئ وصلتها بالنظام العام، وهذا المفهوم المرتكز على المعاني السابقة هو المفهوم الذي أراده الفقهاء -رحمهم الله- للنظام العام.

مداخل تأسيس فكرة النظام العام عند الفقهاء[2]:

المدخل الأول: الحق العام:

يقول الدكتور السنهوري[3] رحمه الله: "يمكن أن نجد نظيراً في الفقه الإسلامي لفكرة النظام العام والآداب في الفقه الغربي فيما يدعى عادة بحق الله أو حق الشرع، وحق الله أو حق الشرع في الفقه الإسلامي لا يقل في مداه عن دائرة النظام العام والآداب في الفقه الغربي، بل

---

(١) راجع: مصادر الحق للسنهوري ج ٣/ ٧٠-٧١، أصول الفقه لعبدالوهاب خلاف، ص ٢١١، أصـــول الفقه لزكي الدين شعبان ص ٢٥٦، أصول التشريع الإسلامي لعلي حسب الله ٣٦٧-٣٧١، خصائص التشريع الإسلامي للدكتور فتحي الدريني ص ٢٧٢-٢٨٣، أصول الفقه الإسلامي لبدران أبو العينين، ص ٣٠٥-٣١٣، ونظرية الضرورة لوهبة الزحيلي، ص ٢٨.

(٢) راجع: النظرية العامة للنظام العام وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي، د.أحمد القرالة، ص ١٧، ص ١٠٨ وما بعدها.

(٣) هو: عبدالرزاق بن أحمد السنهوري، كبير علماء القانون المدني في عصره، مصري، ولد في الإسكندرية حصل على الدكتوراه في القانون والاقتصاد والسياسة من فرنسا، وتولى وزارة المعارف بمصر عدة مرات وعين رئيساً لمجلس الدولة فيها، من مؤلفاته، نظرية العقد، مصادر الحق. (راجع: الأعلام للزركلي ٣/ ٣٥٠).

لعله يزيد"[1].

تعريف الحق في اللغة:

ورد استعمال الحق في لغة العرب بمعانٍ متعددة، والمادة اللغوية لكلمة الحق تدور على معانٍ منها: الثبوت، والوجوب، واللزوم، ونقيض الباطل، والنصيب[2].

تعريف الحق اصطلاحاً:

الإمام القرافي -رحمه الله- سبق أن عرف الحق فقال: "حق الله هو أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه"[3].

وعرفه سعد الدين التفتازاني[4] بقوله: "ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد، وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة"[5].

وهناك تعريفات أخرى وعديدة للحق[6].

ومن أفضل تلك التعريفات وأسلمها وأكثرها صلة بموضوعنا تعريف الأستاذ مصطفى الزرقا -رحمه الله- حيث عرفه بقوله: "الحق هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً"[7].

فالاختصاص هو: الانفراد والاستئثار، وهو علاقة تقوم بين المختص (صاحب الحق) والمختص به (الحق)، والمختص بموضوع الحق قد يكون الله عز شأنه وهذه حقوق الله، وقد

---

(١) مصادر الحق للسنهوري ٣/ ٧٠-٧١.

(٢) انظر: لسان العرب لابن منظور ١٠/ ٤٩، وأساس البلاغة للزمخشري ١/ ١٨٧، مختار الصحاح للرازي ص: ١٤٧.

(٣) الفروق للقرافي ١/ ١٤٠/ ١٤٢.

(٤) هو: مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني الملقب بـ (سعد الدين) الشافعي، الأصولي المفسر، المتكلم، البلاغي، أخذ عن العضد الإيجي وغيره، له مؤلفات منها حاشية على شرح العضد، وشرح التلخيص، والتلويح على التوضيح، توفي سنة ٧٩١هـ. (راجع: بغية الوعاة ٢/ ٢٨٥، الفتح المبين ٢/ ٢٠٦).

(٥) شرح التلويح على التوضيح لسعد الدين التفتازاني ٢/ ١٥١.

(٦) راجع: النظريات العامة في الفقه الإسلامي، د.محمد رأفت عثمان، والدكتور رمضان الشرباصي، ص ٩٧/ ٩٨، الملكية في الشريعة الإسلامية لعلي الخفيف، ص ٥ وما بعدها.

(٧) المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا، ٣/ ١٠.

يكون شخصاً طبيعياً وهو الإنسان، أو معنوياً كالدولة والوقف والمسجد وبيت المال وجماعة المسلمين والشركات وغيرها من الشخصيات الاعتبارية[1]، وقيد الاختصاص يخرج الإباحات والحقوق العامة مما هو مباح للكافة على سبيل الاشتراك دون اختصاص أو استئثار كالاصطياد وحرية التنقل.

(الشرع) هو الله سبحانه وتعالى؛ أي أن هذا الاختصاص مصدره الشرع فلا يمنح الحق إلا الشرع.

(سلطة) أي تسلط صاحب الحق على حقه، وهي أعظم ميزة يتميز بها الحق، والسلطة نوعان: سلطة على شخص، وسلطة على شيء.

(التكليف) المراد بالتكليف هنا ما كان على الإنسان من عهدة، وهي إما عهدة شخصية كقيام الأجير بعمله، أو عهدة مالية كوفاء الدين، فالتكليف هنا منصبّ على اقتضاء حق من آخر.. إلخ[2].

أقسام الحق:

يقسم الحق في الفقه الإسلامي إلى عدة أقسام باعتبارات مختلفة، فيقسم تارة باعتبار صاحب الحق، وتارة أخرى باعتبار من عليه الحق، وثالثة باعتبار الشيء المستحق، وهكذا، والمهم عندنا هنا هو التقسيم الأول باعتبار صاحب الحق.

فيقسم الحق باعتبار صاحبه إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: حقوق الله الخالصة، ويعرّف العلماء حق الله تعالى بأنه: "ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد، فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه"[3].

فالمقصود إذاً من هذه الحقوق إنما هو المحافظة على النظام العام، وتحقيق السكينة الاجتماعية التي تحقق للمجتمع تماسكه وترابطه، وتحقق للأفراد الأمن والطمأنينة التي تفجر الطاقات، وتستثمر المواهب الإبداعية وتنميها.

---

(١) الشخصية الاعتبارية : هي كل شخص يتكون من عناصر أشخاص وأموال يقدر له التشريع كياناً قانونياً مستمداً منها مستقلاً عنها قابلاً للإلزام والالتزام. (راجع: المدخل للقانون، د.حسن كيرة، ص ٦٩١).

(٢) راجع: نظرية الحق، د.عبدالفتاح عبدالباقي، ص ٨ وما بعدها.

(٣) راجع: شرح التلويح للتفتازاني ٢/ ١٥١، وأصول البزدوي مع شرحه ٤/ ١٣٤.

وما نسبة هذه الحقوق إلى الله تعالى إلا لبيان أهميتها وعظيم خطرها، ولاستثارة كل الطاقات والجهود للالتزام بهذه الأحكام واحترامها، والوقوف في وجه كل محاولة للخروج عليها، ولا يعني أن عدم اختصاص هذه الحقوق بأحد من الناس أن لا يتضرر منها فرد أو ينتفع؛ لأن المجتمع لا يعدو أن يكون مجموعة أفراد، ولكن المقصود بذلك أن مآل هذه الحقوق ونتائجها مما يعود على المجتمع بأسره بالآثار الإيجابية أو السلبية، وإن كانت في الحال على خلاف ذلك لنفع شخصي أو مصلحة آنية.

ولا يشك عاقل في أن المحافظة على المجتمع والحرص على تماسكه ضرورة من ضرورات الإنسان؛ لأن الإنسان مدني بالطبع كما هو مقرر، هذا أولاً، وثانياً لأن حاجات الإنسان المادية والمعنوية المتعددة والمتجددة لا يمكن تحقيقها ولا إشباعها إلا في ظل مجتمع منظم متماسك يعرف كل فرد فيه واجبه فيقوم به، وحدوده حتى لا يتجاوزها ويتعداها؛ لذلك كانت المحافظة على المجتمع مصلحة حقيقية للإنسان، لكنها لا تدرك إلا بفكر ثاقب ونظر بعيد، وبالتالي فإنه لا أثر لإرادة الإنسان في إسقاط هذه الأحكام أو تغييرها، حتى إن كانت ذات صلة مباشرة بالإنسان، فللإنسان على سبيل المثال حق في سلامة عرضه وشرفه، وهي مصلحة أكيدة له، وفيها أيضاً حق لله متعلق بالنظام العام؛ لذلك لا أثر لإباحة العرض عن طريق الزنا للآخرين سواء من حيث التحريم أو التجريم؛ لأن مآل ذلك يؤدي إلى تدمير القيم والأخلاق، وتفكيك روابط المجتمع وتدميره[1].

هذا هو المقصود من القول بأن حقوق الله غير مختصة بأحد، وإلا فحق الفرد من حق الله تعالى، وهذا ما عبر عنه الدسوقي[2] رحمه الله بقوله: "ما من حق لآدمي إلا وفيه حق الله"[3].

---

(١) راجع: المقدمة لابن خلدون، ص ٤٦، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، ص ١١٧، أسس علم الاجتماع للدكتور سيد سعفان، ص ١٢٧، المنثور في القواعد للزركشي ١/ ٨٠، العناية شرح الهداية للبابرتي ٥/ ٢٣٥، المحلى لابن حزم ١١/ ١٣١، مغني المحتاج للشربيني ٤/ ١٤٦.

(٢) هو: محمد بن أحمد عرفة المصري المالكي الشهير بالدسوقي، نسبة إلى دسوق من قرى مصر، حفظ القرآن، ودرس بالأزهر، توفي سنة ١٢٣٠هـ. (راجع: هداية العارفين ٢/ ٣٥٧، معجم المؤلفين ٨/ ٢٩٢).

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/ ١٧٤.

ويقول الحافظ العلائي[1] في رده على من يفرق بين أثر النهي في المنهي عنه إذا كان لحق الله أو لحق العبد ما نصه: "كل منهي يتعلق بالخلق فلله تعالى فيه أيضاً حق"[2].

ويقول الإمام الزركشي[3]: "التوبة من حقوق العباد واجبة، ومظالم العباد فيها أيضاً معصية وجناية على حق لله تعالى، فإن الله تعالى نهى عن ظلمهم"[4].

وبهذا صار منع الأذى عن الغير حقاً من حقوق الله تعالى، وهذا ما قرره الإمام الشاطبي عندما بين الضابط في تقديم حقوق الله تعالى على حقوق العباد حيث يقول: "واعلم أن ما تقدم من تأخير حقوق العباد إنما هو فيما يرجع إلى نفس المكلف لا إلى غيره، أما ما كان من حق غيره من العباد فهو بالنسبة إليه من حقوق الله تعالى" [5].

نخلص مما سبق إلى أن إضافة الحقوق إلى الله تعالى باعتبار الانتفاع إنما هي إضافة مجاز لا حقيقة؛ لأن كل ما في الوجود سواء في الإضافة إلى الله تعالى كما قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾ [6].

وأن المقصود بهذه الأحكام وهذه الحقوق مصلحة العباد لا غير عاجلاً أو آجلاً، يقول ابن القيم[7]: "وما احتاج إليه الناس حاجة عامة فالحق فيه لله"[8]؛ لأنه من المقرر أن الشريعة

---

(١) هو: خليل بن كيكلدي بن عبدالله العلائي الدمشقي، أبو سعيد، محدث فاضل ولد وتعلم في دمشق له من المؤلفات المجموع المذهب في قواعد المذهب في فقه الشافعية ومنحة الرائض في الفرائض، توفي سنة ٧٦١هـ. (راجع: الدرر الكامنة ٢/ ٩٠، معجم المؤلفين ٤/ ١٢٦، طبقات ابن السبكي ١٠/ ٥٣).

(٢) تحقيق المراد للعلائي، ص ٢١٠.

(٣) هو: محمد بن بهادر بن عبدالله التركي الأصل، المصري، الشيخ بدر الدين الزركشي، كان فقيهاً أصولياً، تولى القضاء، له في الأصول كتاب سماه البحر المحيط وشرح علوم الحديث لابن الصلاح، وجمع الجوامع للسبكي، مات سنة ٧٩٤هـ. (راجع: شذرات الذهب ٦/ ٣٣٥).

(٤) المنثور في القواعد للزركشي ٢/ ٤٢٣-٤٢٤.

(٥) الموافقات للشاطبي ٣/ ٢٥٧.

(٦) سورة النجم، الآية رقم: ٣١.

(٧) هو: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعيد الزرعي ثم الدمشقي الفقيه الحنبلي المفسر لازم شيخ الإسلام ابن تيمية وأوذي معه، له من المصنفات: أعلام الموقعين وزاد المعاد والطرق الحكمية، توفي سنة ٧٥١هـ. (راجع: زاد المعاد ١/ ٣، الأعلام ٦/ ٥٦).

(٨) الطرق الحكمية لابن القيم، ص ٦٥٠.

معللة بمصالح العباد كما ثبت بالاستقراء، وأن الله تعالى غني عن أن ينتفع بشيء.

يقول العز بن عبدالسلام [1] في قواعده: "التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، والله غني عن عبادة الكل، ولا تنفعه طاعة الطائعين، ولا تضره معصية العاصين" [2].

القسم الثاني: حقوق العبد الخالصة وعُرّفت بأنها "ما يتعلق به مصلحة خاصة بالعبد" كملك المبيع والثمن [3].

القسم الثالث: ما اجتمع فيه الحقان وحق الله غالب، ومثال ذلك حد القذف، ففيه حق العبد وهو دفع العار عن المقذوف، وفيه حق لله تعالى؛ لأن مقصوده دفع الفساد العام عن المجتمع، لكن المغلب فيه حق الله تعالى [4].

القسم الرابع: ما اجتمع فيه الحقان وحق العبد غالب، ومثال ذلك القصاص.

الفرق بين الحق العام والخاص:

لعل أبرز الفروق بين الحق العام والحق الخاص أن الحق العام لا يجوز إسقاطه بخلاف الحق الخاص، قال الإمام القرافي رحمه الله: "فيوجد حق لله دون حق العبد، ولا يوجد حق العبد إلا وفيه حق لله تعالى، وإنما يعرف ذلك بصحة الإسقاط، فكل ما للعبد إسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد، وكل ما ليس له إسقاطه فهو الذي نعني بأنه حق لله تعالى" [5].

فالحق الذي أذن الله تعالى لعباده في إسقاطه أو التصرف فيه تغييراً أو تبديلاً فهو حق من حقوقهم، فولاية إسقاط الحق والتنازل عنه لابد من أن تكون ولاية شرعية مصدرها الشارع نفسه باعتباره مصدر الحقوق، أما حق الله فلا يسقط بعفو أو صلح، ولا يجوز تغييره بإسقاط

---

(١) هو: الإمام عبدالعزيز بن عبدالسلام الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي، ولد ونشأ في دمشق له مواقف مع السلاطين مؤثرة، ومن مؤلفاته المشهورة قواعد الأحكام، توفي سنة ٦٦٠هـ. (راجع: طبقات الشافعية للسبكي ٥/ ٨٠، الأعلام ٤/ ٢١).

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام، ٢/ ٦٢.

(٣) كشف الأسرار لعبدالعزيز البخاري ٤/ ١٣٥-١٨٥ وما بعدها.

(٤) راجع: أصول السرخسي للسرخسي ٢/ ٢٩٧.

(٥) الفروق للقرافي ١/ ١٤١.

عبادة أو إباحة محرم؛ لأن ذلك يعني تعديل أحكام الله، وهذا غير جائز [(١)].

صلة الحق العام (حق الله) بالنظام العام:

مما سبق بيانه يتضح أن حق الله سبحانه وتعالى؛ هو ما قصد به التقرب إليه قصداً أولياً، وإقامة دينه وتعظيمه سبحانه، وعبادته من الإيمان والعبادات وسائر الطاعات، والبعد عن المحرمات، وكل ما يتعلق بالمصالح العامة وحماية المجتمع وتحقيق النفع العام من غير اختصاص بأحد. وهذه المعاني كلها هي المعاني والمبادئ التي يتضمنها مصطلح النظام العام حالياً، فحق الله يمثل دائرة النظام العام بالصيغة الشرعية للدولة المسلمة.

قال الطاهر ابن عاشور: "حقوق الله هي حقوق للأمة فيها تحصيل النفع العام أو الغالب أو حق من يعجز عن حماية حقه، أوصى الله تعالى بحمايتها وحمل الناس عليها ولم يجعل لأحد من الناس إسقاطها، فهي الحقوق التي تحفظ المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، والتي تحفظ تصرفات الناس في اكتساب مصالحهم الخاصة بأفرادهم أو بمجموعهم من أن تتسبب في انخرام تلك المقاصد، وتحفظ حق كل من يظن به الضعف عن حماية حقه" [(٢)].

وإذا تقررت لدينا فكرة حق الله أو الحق العام -كما بينّا سابقاً- وعلاقتها بالنظام العام نستطيع أن ندلف من خلال هذا التوضيح إلى المدخلين الثاني والثالث من مداخل تأسيس فكرة النظام العام عند الفقهاء. حيث إن فكرة الحق في الشريعة الإسلامية تعتبر هي الوعاء الذي يتضمن فكرة المصلحة العامة، حيث تعبر فكرة الحق عن فكرة المصلحة، كما أن الحق يستهدفه الحكم الشرعي (الحلال والحرام) بالتحصيل في حالة الإيجاب والنفع، وبالحظر في حالة السلب والضرر، وهذا هو المدخل الثالث من مداخل تأسيس فكرة النظام العام الشرعية، وهو مدخل الحكم التكليفي؛ لأن حقوق الله سبحانه ليست على قدر واحد من حيث قوتها وإلزاميتها.

يقول القـــــرافي: "إن حقوق الله ليست على وزن واحد في الطلب، فمنها مطلوب حتماً، كالقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة في كل ملة، ومنها ما ليس بحتم

(١) راجع: الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٧٧، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده للدريني، ص ٧ وما بعدها.

(٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص ١٤٧.

كالمندوبات.."[1].

المدخل الثاني من مداخل تأسيس فكرة النظام العام لدى الفقهاء: (الحكم الشرعي)

الحكم في اللغة:

الحُكم بضم الحاء وتسكين الكاف مصدر للفعل حَكَم، يحكم، حكماً، والحاء والكاف والميم أصل واحد، وهو المنع، وهو يطلق في اللغة على عدة معانٍ ترجع جميعها إلى هذا الأصل، فيطلق على القضاء والعلم والفقه[2].

وفي اصطلاح الأصوليين – وهو التعريف الذي يهمنا – هو "خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً"[3]، وعند الفقهاء الحكم الشرعي ليس هو نفس الخطاب وإنما أثر الخطاب، فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾[4] هذا النص هو الحكم في اصطلاح الأصوليين، أما عند الفقهاء فالحكم هو حرمة قربان الزنا[5].

فالحكم التكليفي هو المستفاد من قولهم في التعريف اقتضاءً أو تخييراً.

والحكم الوضعي وهو المستفاد من قولهم أو وضعاً.

وسمي الحكم التكليفي بذلك لأن فيه تكليفاً بفعل، أو امتناع عن فعل، أو التخيير بين الفعل وعدمه، أي أن فيه كلفة ومشقة. وينقسم الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام هي:

١- الواجب : وهو ما طلب الشارع فعله طلباً حتمياً بأن اقترن طلبه بما يدل على تحتيم فعله، والقرائن التي تدل على الوجوب كثيرة، منها الصيغة نفسها، أو اقتران الصيغة بالوعيد على ترك الفعل أو التقصير فيه، وهكذا. والواجب يلزم الإتيان به ولا يجوز تركه أو مخالفته، وأما فاعله إذا أتى به فإنه يثاب عليه كما يعاقب على تركه[6].

والواجب بهذا المعنى مطلوب طلب حتم وإلزام بحيث لا يجوز تركه أو التهاون في

---

(١) الموافقات للشاطبي ٣/ ٢٥٥.

(٢) راجع: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/ ٩١، لسان العرب لابن منظور ١٢/ ١٤٠.

(٣) راجع: المستصفى للغزالي ١/ ٦٥، الأحكام للآمدي ١/ ١٣٧، روضة الناظر لابن قدامة، ص ٩٠.

(٤) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣٢.

(٥) راجع: أصول الفقه لعبدالوهاب خلاف، ص ١٠٠.

(٦) راجع: المصدر السابق ، ص ١٠٥، أصول الفقه لبدران أبو العينين، ص ٢٥٨.

أدائه، ولا خيرة للمكلف بين فعله وتركه، بل يكون تحت طائلة المسؤولية حتى يأتي به.

يقول الشاطبي: "الواجبات لا تستقر واجبات إلا إذا لم يسوَّ بينها وبين غيرها من الأحكام، فلا تترك ولا يُسامح في تركها البتة" [1].

٢- المندوب: وهو ما طلب الشارع فعله من المكلفين طلباً غير جازم، ويستفاد الندب كذلك من عبارة النص والأمر المقترن بقرينة تدل على أن الأمر ليس للحتم والإلزام، والمندوب إذا أتى به المكلف على الوجه المطلوب شرعاً فإنه يثاب على فعله، وإذا تركه فلا عقاب عليه في تركه.

٣- الحرام: وهو ما طلب الشارع من المكلفين الكفّ عنه طلباً حتمياً وجازماً، فهو ضد الواجب، ويستفاد التحريم من النص الصريح في الحرمة، أو نفي الحل، أو النهي الذي دلت القرينة على أنه للتحريم، أو للعقوبة التي رتبها الشارع على ارتكاب الفعل.

٤- المكروه: وهو ما طلب الشارع من المكلف الكفّ عنه طلباً غير جازم، فهو ضد المندوب؛ إذ المندوب المأمور به من غير الجازم، والمكروه المنهي عنه غير الجازم، فالمندوب قسيم الواجب في الأمر، والمكروه قسيم الحرام في النهي. ويستفاد من الصيغة الدالة على ذلك، ومن النهي الذي دلت القرينة على أنه ليس للتحريم.

٥- المباح: وهو ما خيّر الشارع بين فعله وتركه، فله أن يفعله وله أن لا يفعله. ويستفاد من الصيغة الدالة على الإباحة، أو النص الذي لا يتضمن لازماً من لوازم الإباحة، ومن الأمر المقترن بقرينة تدل على أن المقصود بالأمر الإباحة [2].

أما الحكم الوضعي فهو حكم الله المتعلق بجعل الشيء سبباً لشيء آخر أو شرطاً له أو مانعاً منه، ويشمل: السبب، والشرط، والمانع:

١- السبب: كل حادث ربط به الشرع أمراً آخر وجوداً أو عدماً وهو خارج عن ماهيته.

٢- الشرط: كل أمر ربط به غيره عدماً لا وجوداً وهو خارج عن ماهيته.

---

(١) الموافقات للشاطبي ٣/ ٣٣٦.

(٢) راجع: أصول الفقه لعبدالوهاب خلاف، ص ١١١ – ١١٦، أصول الفقه لأبي زهرة، ص ٣٩–٥٠.

٣- المانع: هو ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته[1].

صلة النظام العام بالحكم التكليفي:

لاشك في أنه شيئاً فشيئاً سوف تتضح لنا معالم النظام العام الشرعي لدى الفقهاء. فبعد أن عرفنا أنه ذو علاقة وطيدة بحق الله، بل هو حق الله، كما أطلق عليه ذلك بعض المعاصرين؛ يتقرر لدينا أن حق الله سبحانه وتعالى يتحتم الإتيان به على وجه الإلزام والجزم، ولا يجوز أن تتم مخالفة الأمور المتعلقة بحقوق الله تعالى، وما يكون كذلك يكون مأموراً به في جانب الإيجاب ومنهياً عنه ومحرماً في جانب الحظر، وهذا في حقيقته هو الواجب من طرف وهو الحرام من طرف آخر، وهما من منظومة الأحكام التكليفية التي تعد أصلاً من أصول الشريعة، وبالتالي تعد من أهم معالم النظام العام لدى الفقهاء، حيث إنه حق لله سبحانه، وهو لازم وواجب على سبيل الفعل والإتيان، ومحرم ومنهي عنه على سبيل الترك والاجتناب.

ولما كانت الأحكام التكليفية متنوعة على الوجه الذي ذكرنا سابقاً لابد من أن نبين أي واحدة منها تعتبر من النظام العام وما التي تخرج عن إطاره؟

أولاً: الواجــــب:

فهو بصفته مطلوباً طلب حتمٍ وإلزام بحيث لا يجوز تركه أو التهاون في أدائه يعد عنصراً من عناصر النظام العام؛ لأن معنى وجوبه أنه لا خيرة فيه للمكلف بين فعله وتركه، بل هو ملزم بأدائه والقيام به تحت طائلة المسؤولية؛ لأن حقوق الله كذلك، ولذلك قرر الفقهاء أن ترك الواجب سبب لاستحقاق العقوبة الدنيوية أو الأخروية، وأنه يقع باطلاً كل اتفاق على ترك الواجب ولا قيمة لهذا الاتفاق، كالاتفاق على ترك إقامة الحدّ، والاتفاق على ترك أداء الواجب[2].

ثانياً: المنــــدوب:

المندوب بتعريفه السابق لا يعد عنصراً من عناصر النظام العام؛ لافتقاره إلى خصيصة

---

(١) راجع: الفروق للقرافي ١/ ٦٢، المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقا ١/ ٣٠٢/ ٣٠٤.

(٢) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٦/ ٤٨، المغني مع الشرح الكبير لابن قدامة ٥/ ٣٣، المدخل الفقهي العام للزرقا ١/ ٣٤٧-٢/ ٩٣٠.

الحتم والإلزام التي هي من مقومات الحكم الذي يعد من النظام العام أو الحق العام، بل تعد الأحكام التي ينتظمها في لغة الاصطلاح القانوني المعاصر أحكاماً قانونية مخيرة تكميلية أو مرنة، ولكن هذا الأمر يكون في النواحي الجزئية فقط وإلا فالمندوب يدخل في النظام العام ويكون حقاً لله إذا نظر إليه باعتبار الكلية، فلا يجوز مثلاً الاتفاق على ما يؤدي إلى رفع المندوب وإزالته وتغيير صفته؛ لأنه نسخ للأحكام ومصادم لمقاصد الشارع من المندوب وتشريعه، كالزواج مثلاً يعتبر مندوباً في حال الاعتدال، فلو تعهد شخص لآخر على ألا يتزوج لما كان هذا التعهد ملزماً قضاءً[1].

ثالثاً: الحـــرام:

يعتبر الحرام عنصراً أساسياً من عناصر الحق العام أو النظام العام؛ لأن طلب الكف عنه حتمي وإلزامي ولا خيرة للمكلف فيه، والإقدام على فعله سبب للعقوبة الدنيوية أو الأخروية، ويترتب على ذلك أن كل اتفاق أو التزام يكون محله أمراً محرماً يعتبر باطلاً؛ لأنه لا يصح أن يكون المحل ممنوعاً بمقتضى الشرع وواجباً بمقتضى العقد، كعقد الإجارة مثلاً على ارتكاب معصية كالسرقة والزنا، فهو عقد باطل ولا يجب الوفاء به، بل لا يجوز[2].

رابعاً: المكـــروه:

المكروه لا يعد ضمن حقوق الله؛ لأنه يفتقر إلى الإلزام الذي هو من مستلزمات الحكم، فهو مثل المندوب، وهو كذلك يعتبر من الحق العام إذا كان على سبيل الكل؛ لأنه في هذه

---

(١) راجع: أعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ١٠٩، أحكام القانـون الدولي في الشـــريعة الإسلامية لحامد سلطان، ص ٥٢.

(٢) يقـول الدكتور وهبة الزحيلي: "دائرة الحرام للصالح العام في نظام الإسلام أوسع منها في القانون. لأن غاية الإسلام هي حماية المثل العليا والسمو بالإنسان نحو الكمال والرفعة؛ لذا فإن مبادئه ذات قيم ثابتة خالدة. فتحرم الشريعة الإسلامية الفائدة مهما كانت قليلة. وتمنع البيع بثمن مجهول. كذلك فكرة الشروط الفاسدة للعقد وفكرة الربا التي تتصل بالنظام الاقتصادي والتي تفسد العقد أيضاً وسعت كثيراً دائرة النظام العام في الفقه الإسلامي"، نظرية الضرورة للزحيلي، ص ٢٨-٢٩ بتصرف، ويقول د.محمد وحيد الدين سوار: "ففي المجتمع الإسلامي حيث يقضي الشارع بتحريم الغناء والنوح والخمر والدم والميتة والخنزير والأصنام والزنا والملاهي وصنع الصلبان. يبطل القاضي كل عقد ينصب على إحدى هذه المحرمات؛ لأن هذه العقود تعتبر متعارضة مع النظام العام الإسلامي"، التعبير عن الإرادة لوحيد الدين سوار، ص: ٥١٤.

الحالة مآله إلى ما فيه تغيير لوصفه، "لأن المكروهات من حيث استقرارها مكروهات لا يُسوّى بينها وبين المحرمات ولا بينها وبين المباحـات"[(١)].

خامساً: المبـاح:

المباح لا يتعلق به حكم تكليفي من حيث هو مباح، ففعله وتركه سواء، ويبقى المباح خارج دائرة النظام العام ما لم يصل الأمر إلى تغيير صفته بالكلية، فإذا آل الأمر إلى تحريم الحلال، ورفع صفته بالكلية، فقد تعلق الأمر بالحق العام.

يقول الشاطبي: "وأما تحريم الحلال وتحليل الحرام وما أشبهه فمن حـق الله تعالى؛ لأنه تشريع مبتدأ وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد، فليس لهم فيها تحكم، إذ ليس للعقول تحسين ولا تقبيح تحلل به أو تحرم، فهو مجرد تعدٍّ فيما ليس لغير الله فيه نصيب؛ فلذلك لم يكن لأحد فيه خيرة"[(٢)].

كما يقول رحمه الله: "وأما العادات فهي أيضاً من حق الله تعالى على النظـر الكلي؛ ولذلك لا يجوز تحريم ما أحل الله من الطيبات، فقد قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾[(٣)]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللهُ لَكُمْ﴾[(٤)]، فنهى عن التحريم وجعله تعدياً على حق الله تعالى، ولما همّ بعض أصحابه ﷺ بتحريم بعض المحللات قال عليه السلام:" من رغب عن سنتي فليس مني"[(٥)]، وذم الله تعالى من حرم على نفسه شيئاً مما وضعه من الطيبات بقوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلا سَائِبَةٍ وَلا وَصِيلَةٍ وَلا حَامٍ﴾[(٦)]، وقال تعـالى: ﴿وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لا يَطْعَمُهَا إِلاَّ مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ﴾[(٧)]، فذمهم على أشياء في الأنعام والحرث اخترعوها، منها

(١) الموافقات للشاطبي ٣/ ٣٣١.
(٢) المصدر السابق ٢/ ٣٧٧.
(٣) سورة الأعراف، الآية رقم: ٣٢.
(٤) سورة المائـدة، الآية رقم: ٨٧.
(٥) أخرجه البخاري في كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، حديث (٥٠٦٣).
(٦) سورة المائدة، الآية رقم: ١٠٣.
(٧) سورة الأنعام، الآية رقم: ١٣٨.

مجرد التحريم، وهو المقصـود ههنـا"[1].

وبالنسبة للحكم الوضعي الذي بيّناه وبيّنا أنواعه سابقاً فهو ذو علاقة بحق الله سبحانه، فالسبب على اعتبار أن الحكم متوقف عليه وجوداً وعدماً هو عنصر من عناصر الحق العام. يقول الشاطبي: "الأسباب – من حيث هي أسباب شرعية لمسبباتها – إنما شرعت لتحصيل مسبباتها وهي المصالح المجتلبة، أو المفاسد المستدفعة"[2].

وكذلك الشرط، فهو شرع لتحقيق مقاصد كثيرة واختلاف الشروط باختلاف مشروطاتها أقوى دليل على غايتها؛ لذلك لا يجوز الحكم بصحة السبب أو التصرف المتوقف على شرط معين وترتيب آثاره عليه إلا بعد استيفاء ذلك المشروط أو السبب لشرطه[3]، وعليه فإن انعدام الشرط يعتبر مانعاً من الحكم بصحة السبب وترتيب آثاره عليه، وبذلك تظهر صلته بالحق العام، فالشرط الشرعي لا يجوز الاتفاق على مخالفته أو إهماله؛ لأنه من عند الشارع، والكلام ينسحب أيضاً على المانع؛ لأن الشرع ما جعل المانع مانعاً إلا لأن مصلحة التصرف لا تتحقق على الوجه الذي أراده لها الشارع مع وجود ذلك المانع، كمنع القاتل من الميراث، فهو مانع من عند الله لا يجوز الاتفاق على مخالفته[4].

ولعل ما يؤكد ما سبق أن قلناه في صلة الأحكام الشرعيـة بالنظام العام ما ذكره ابن سلمـون[5] الكنـاني -رحمه الله- حيث يقـول: "الأحكام الشرعية لها محل كبير من الدين، وعمدة في حفظ نظام أمر المسلمين"[6].

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٢٢.

(٢) المصدر السابق ١/ ٢٤٣.

(٣) ينظر الفروق للقرافي ١/ ١١٠.

(٤) راجع: المغني مع الشرح الكبير لابن قدامة ٧/ ١٦٢.

(٥) هو: سلمون بن علي بن سلمون، أبو القاسم الكناني البياسي الغرناطي، قاضي غرناطة، مالكي، عالم بالعقود والوثائق، له من المؤلفات: العقد المنظم للحكام، وكتاب الوثائق، توفي بغرناطة سنة ٧٦٧هـ. (راجع: الأعلام للزركلي ٣/ ١١٤).

(٦) العقد المنظم مطبوع مع حاشية تبصرة الحكام ١/ ٢.

المدخل الثالث من مداخل تأسيس فكرة النظام العام لدى الفقهاء: (المصلحة)

دلالات المصلحة وعلاقتها بالنظام العام سيأتي لها مزيد بيان في ثنايا هذا البحث، في مباحث مصادر النظام، وفي مباحث خصائص النظام العام، لكننا هنا سنحاول توضيح أن فكرة المصلحة من الأفكار التي استند إليها الفقهاء في تجسيد فكرة النظام العام.

ذلك أننا قررنا فيما سبق أن الحق العام وهو حق الله هو الوعاء الذي يتضمن المصلحة العامة والخاصة، حيث تعبر فكرة الحق عن فكرة المصلحة، والحق في المقابل يستهدفه الحكم الشرعي بالتحصيل في حالة الإيجاب والنفع، وبالحظر في حالة السلب والضرر.. وتتضمن فكرة الحق في الشريعة الحدود المميزة بين ما هو عام وما هو خاص من المصالح، حيث تنقسم بالنظر إلى دلالتها على عموم النفع المقصود منها وخصوصه إلى: ما هو حق خالص لله تعالى، وما هو حق خالص للعبد، وما هو مشترك بين حق الله وحق العبد.. وحق الله هو ما سبق بيانه، وبالتالي فالمصلحة دائرة مع الحق عموماً وخصوصاً.

تعريف المصلحة:

المصلحة في اللغة كالمنفعة وزناً ومعنى، فهي مصدر بمعنى الصلاح كالمنفعة بمعنى النفع، أو هي اسم للواحد من المصالح، والصلاح ضد الفساد[(١)].

والصلاح هو الخير والصواب في الأمر[(٢)].

المصلحة في الاصطلاح:

لا يختلف التعريف الاصطلاحي للمصلحة في الشريعة الإسلامية عن التعريف اللغوي إلا باعتبار الإضافة، أي إضافتها ونسبتها إلى الشرع، وللغزالي كلام جميل في تعريف المصلحة وضوابطها حيث يقول: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مفسدة، ولسنا نعني بها ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع الضرر مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن

(١) راجع: لسان العرب لابن منظور ٢/ ٥١٧.

(٢) راجع: المصباح المنير ٢/ ٣٤٥.

حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة" [1].

إذاً فالمصلحة كما عرفها الغزالي لا تكون مصلحة شرعية إلا إذا أقرها الشارع واعترف بها، وما عدا ذلك فليست شرعية ولا يجوز إضافتها إليه. قال العز بن عبدالسلام: "والشريعة كلها مصالح: إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح.." [2].

والمصلحة التي ترتبط بالحق العام أو النظام العام تبعاً لذلك هي عموم المصلحة، سواء كانت عامة أو خاصة، اكتسبت أهميتها من موضوعها ومتعلقات وجودها، يقول الدكتور فتحي الدريني: "ليست العبرة في الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بتحديد نظامها الشرعي العام بموضوع الحكم، بل بالحكم نفسه، من حيث كونه مفسراً قاطع الدلالة على معناه، أو بمصلحة أو معنى عام نهضت الأدلة القاطعة على ثبوته قطعاً..." [3].

وسيأتي مزيد بيان كما وعدنا لموضوع المصلحة وعلاقتها بالنظام العام في موضعه إن شاء الله.

لكننا وبعد ذلك الإيجاز السابق يتضح لنا وبشكل جلي أن النظام العام لدى الفقهاء هو حق الله سبحانه، متمثلاً في أحكامه الشرعية التي أرادها وطلبها من المكلفين لأجل مصلحة أرادها سبحانه، فهي إذاً ثلاث ركائز لا رابع لها: حق عام لله، وحكم شرعي كأداة لتطبيق هذا الحق، ومصلحة ترعى هذا الحق، ويهدف الحق والحكم الشرعي إلى تحقيقها.

ثانياً: تعريف النظام العام لدى القانونيين:

النظام العام -كما أسلفنا- لم يرد في أقوال الفقهاء ولا في كتاباتهم على هذا النحو، ولكن أساسه وجوهره ومضمونه مفهوم لديهم ومدرك تمام الإدراك؛ لأنه يتمثل في مجموعة من المبادئ التي أشاروا إليها عند حديثهم عن النظام، لكن القانونيين وإن كانوا هم من وضع هذا المصطلح بهذا الشكل [4] إلا أن غبش الرؤية تجاهه بدا واضحا؛ فتباينت أقوالهم، وعجز

---

(١) المستصفى للغزالي، ص ٢٥١.

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ١/ ٩.

(٣) المناهج الأصولية، لفتحي الدريني، ص ٢٤٦.

(٤) حيث تشير الدراسات التاريخية إلى أن المجتمعات الأولى التي عرفت قدراً من التنظيم في تدبير شؤونها وشيئاً =

بعضهم عن وضع حد وتعريف للمصطلح، يقول أحدهم: "إنك إذا حاولت تعريف النظام العام، فإنما تركب حصاناً جامحاً لا تدري على أي أرض سيلقي بك".

وقال آخر: "إن هذا الغموض الذي يحيط بالنظام العام هو سر عظمته، وعليه فإن أي محاولة لتعريف النظام العام تعد إعناتاً ذهنياً كبيراً؛ لأنه ليس كفكرة النظام فكرة تنأى عن التعريف الدقيق" [(١)].

ونظراً لهذا ذهب بعضهم أصلاً إلى إنكار وجود مفهوم قانوني للنظام العام، والسبب ما يستنتج من أحكام القضاء بصدد النظام العام من تعقد وغموض ونسبية وبُعد عن المنطق أحياناً، مما أضفى على النظام العام إبهاماً وغموضاً يسلبانه أي وجود قانوني، ويحولان دون وضعه في عداد الحقائق القانونية الكاملة.

لذا فالنظام العام عندهم أضحى توجهاً عاماً أو مبدأً أعلى، إلا أنه لا يمكن أن يكون مبدأً قانونياً؛ لأن القانون -كأي علم آخر- يتطلب الدقة والتحديد، وهؤلاء الذين أنكروا وجود مفهوم دقيق للنظام العام ذهب بعضهم إلى أنه حالة في الواقع تقابلها الفوضى، وعبر بعضهم بأنه لا يعدو أن يكون مجرد رأي وإحساس أكثر منه مسلمة علمية، وعده جانب آخر

= من التهذيب في علاقات أفرادها، وضعت مجموعة من القواعد التي تكتسب طابعاً آمراً لا يسمح للأفراد بالاتفاق على مخالفتها (وهي قواعد النظام العام)، ففي مجال قانون العقوبات كانت القواعد التي تحدد الجرائم والعقوبات من قبيل القواعد الآمرة، وفي مجال القانون المدني لم يعرف التشريع اليوناني القديم الحرية المطلقة في التعاقد، وإنما تولى تنظيم بعض جوانبها على نسق آمر لا سبيل إلى مخالفته، ومن الدلائل على ذلك أن قانون صولون الذي وضع في أثينا حوالي عام ٦٤٠ قبل الميلاد لم يطلق العنان للشركاء في تعيين الشروط التي يلزم استيفاؤها في شركتهم، بل قيد حريتهم بضرورة ألا تخالف هذه الشروط القواعد المعتبرة للنظام العام، وتردد صدى هذه الفكرة أيضاً في العصر العلمي من عصور تطور القانون الروماني وخلع عليها الرومان وصف "القوانين الكاملة" لأنها كانت تتميز بشدة جزائها. ومع تطور فن التقنين ومولد القانون المدني الفرنسي في فجر القرن التاسع عشر حظيت الفكرة بتطبيقات مختلفة انتشرت في ثنايا النصوص المتعددة التي لا يكاد يخلو منها قانون اليوم ومن ذلك ما نصت عليه المادة السادسة من القانون المدني الفرنسي من أنه "لا يجوز للاتفاقات الخاصة أن تخالف القوانين المتعلقة بالنظام العام والآداب"، وعلى غرار هذا النص جاءت تشريعات أكثر الدول الأوروبية واحتوت تشريعات الدول العربية المبدأ ذاته. (راجع: النظرية العامة للقواعد الآمرة في النظام القانوني الدولي للدكتور سليمان عبدالمجيد، ص ٤٦، ٤٧).

(١) نظرية القانون لعبدالفتاح عبدالباقي، ص ١٢٦.

منهم مذهباً ذا مضمون سياسي واضح[(١)].

وهناك من أقرّ بوجود النظام العام وفكرته، وحاول بلورة مفهومه في صياغة محددة، وسعى إلى تجسيد واضح لمضمونه، ولعلنا نعرض لأبرز تلك التعريفات على النحو التالي:

١- النظام العام مجموعة من الأسس السياسية والاجتماعية والاقتصادية والخلقية التي يقوم عليها كيان المجتمع.

ويقصدون بالأسس السياسية كل القواعد التي تتعلق بتنظيم الدولة وطريقة مباشرتها لسيادتها عن طريق السلطات المختلفة فيها.

كما يقصدون بالأسس الاجتماعية مجموعة القواعد التي ترمي إلى كفالة الأمن والنظام في الدولة، وكذلك كل ما يتعلق بتنظيم الأسرة وبمسائل الأحوال الشخصية بوجه عام، وكل ما يتعلق بتحقيق التضامن الاجتماعي بين مختلف طبقات الجماعة، كما هو الحال بالنسبة للقواعد المتصلة بتنظيم العمل.

أما الأسس الاقتصادية فيقصد بها كل ما يتعلق بتنظيم الإنتاج القومي وتداول النقد وكفالة مستوى معين للأسعار..

وأما الأسس الخلقية، فيقصدون بها القواعد المتصلة بالناموس الأدبي في الجماعة والذي يحرص عليه أبناؤها، وهو ما يتصل بحسن الآداب[(٢)].

٢- عرف النظام العام أيضاً بتعريف مقارب للتعريف السابق، ولكنه حدد النظام العام

---

(١) راجع: مضمون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري لمحمد محمد بدران، ص ١٤، وذكر الكاتب أن ممن ناصر هذا الاتجاه القانون الألماني حيث عمد فيه إلى إغفال النص على النظام العام واستبعاد نصوص مختلفة جاء فيها ذكر العقد المخالف للنظام العام اعتقاداً أن فكرة النظام العام تنطوي على فكرة عامة مجردة تترتب عليها نتائج بالغة الخطورة فقد تعطي للقاضي أن يتخذ من النظام العام نظرية فلسفية يبنيها على مجموعة مبادئ مختلفة من بينها رأيه الشخصي في مسائل اجتماعية أو دينية أو أخلاقية.. إلخ.

(٢) راجع: المدخل للعلوم القانونية للدكتور توفيق حسن فرج، ص ٧٩، دروس في مبادئ القانون للدكتور عبدالودود يحيى، ص ٤٨، الأصول العامة للقانون للمؤلفين، د.توفيق حسن فرج ود.محمد يحيى مطر، ص ٦٧ وما بعدها.

بأنه مجموعة من المصالح الجوهرية والأساسية للجماعة"[1].

٣- "مجموعة القواعد والأنظمة الأساسية اللازمة لسلامة التنظيم الاجتماعي والتي لا يستطيع الأفراد استبعادها أو تغييرها لأنها وضعت لاعتبارات تتجاوز اعتبارات المصالح الفردية والخاصة" [2].

٤- "مجموعة القواعد الآمرة أو الناهية التي لا يسمح للأفراد بالخروج عليها" [3].

٥- "المصالح التي تشكل النظام العام للمجتمع، وسماه البعض النظام الاجتماعي" [4].

٦- "مجموع المبادئ الأساسية العليا للنظام القانوني النافذ في الدولة والتي يقوم عليها نظام المجتمع سياسياً واقتصادياً ودينياً وقانونياً وأخلاقياً، ويكون للدستور الدور الحاسم في تكوين النظام العام" [5].

٧- هناك تعريف آخر للنظام العام من حيث الوظيفة، فعرفه بعض الكتّاب الإنجليز بأنه المبدأ الذي يستلزم ترك تطبيق القانون الأجنبي؛ لأنه في حالة تطبيقه على هذه الصورة يؤدي إلى انتهاك السياسة العامة للقانون الإنجليزي.

٨- ويرى أحد الباحثين أن النظام العام "هو الإطار العام والأسس الجوهرية والمبادئ الحيوية العليا في المجتمع وفي الدولة، بغض النظر عن القانون الذي يحتويه، فقد يكون في ضمانات التقاضي، أو في حرية التعاقد، أو في نظام العائلة، أو في علاقات العمل، أو في الجانب الأخلاقي والسلوكي لأفراد المجتمع، أو النظام الاقتصادي والتجاري، أو في علاقات الدول بعضها مع البعض الآخر، ولما يجب أن يسود هذه الروابط من حسن نية وعدم الإضرار"[6].

---

(١) المدخل إلى القانـــون الدكتور حسن كيرة، ص ٤٧، وقريباً منه المدخل للعلوم القانونية، د.جعفر الفضلي، د.منذر الفضل، ص ١٢٦.

(٢) النظرية العامة للقانون للدكتور مصطفى محمد عرجاوي، ص ٣٤١، ٣٤٢.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٤٢.

(٤) المدخل لدراسة القانون وتطبيق الشريعة الإسلامية د.عبدالناصر العطار، ص ١٢٥.

(٥) القانون الدولي الخاص والمقارن للدكتور ممدوح عرموش، ص ١٩٦.

(٦) المصدر السابق، ص ١٩٧.

٩- هناك من عرف النظام العام من حيث أساس الصياغة القانونية في الابتداء فقال: "هو فكرة أو اعتبار يقوم في ذهن المشرع الوضعي - بالمعنى الواسع - يؤدي إلى أن يُعتبر حكمٌ أنه من الأحكام الآمرة لا يجوز الاتفاق على ما يخالفه" (١).

١٠- النظام العام هو: "المفهوم الذي يهدف إلى حماية المصلحة للمجتمع - أو الصالح العام - من تجاوز الإرادات الفردية، وذلك بمنع هذه الإرادات من مخالفة القواعد المعتبرة، في زمن ما، ضرورية لحماية تلك المصلحة" (٢).

١١- وقال آخر: "النظام العام في دولة ما، هو الكيان السياسي والاجتماعي والاقتصادي لهذه الدولة بما يقوم عليه هذا الكيان من معتقدات تتعلق بالأمن والحرية والديمقراطية (٣)، ومعتقدات اجتماعية تتعلق بالمساواة أمام القانون، أو احترام أفكار دينية أساسية معينة، أو عقائد مذهبية اقتصادية كالاشتراكية (٤) أو الرأسمالية (٥) أو نحوها من المذاهب والأفكار الاقتصادية كالعدالة الاجتماعية، وتكافؤ الفرص، وغير ذلك" (٦).

١٢- عرف أيضاً النظام العام بأنه "مجموعة الأسس والدعامات التي يقوم عليها بناء الجماعة وكيانها، بحيث لا يتصور بقاء هذا الكيان سليماً دون استقراره عليها" (٧).

---

(١) مصنفه النظم الإسلامية، مصطفى كمال وصفي، ص ٨١.

(٢) المدخل إلى علم الحقوق، د.هشام القاسم، ص ٤٨.

(٣) مذهب فلسفي سياسي واجتماعي، كما أنه نظام من أنظمة الحكم نادى به الفلاسفة وهي كلمة يونانية يقصد بها حكم الشعب نفسه بنفسه، واتخذت في الوقت الحاضر أنماطاً واتجاهات متعددة حسب الموضوع التي تستخدم فيه، وأكثر استخدامها في الشأن السياسي الذي يعبر عنه بحكم الأغلبية المنتخبة. (راجع: الديمقراطية وفكرة الدولة لعبدالفتاح العدوي ص: ١٤ وما بعدها).

(٤) هو مذهب اقتصادي وسياسي تبلور في أعقاب الثورة الصناعية، يعارض النظام الرأسمالي الذي يقوم على الملكية الفردية والمشروع الخاص، ويهدف إلى إشراك المجتمع في ملكية عوامل الإنتاج. (راجع: الموسوعة الميسرة في الأديان ٢/ ١١٥٢).

(٥) هي نظام اقتصادي ذو فلسفة اجتماعية وسياسية يقوم على أساس تنمية الملكية الفردية والمحافظة عليها. (راجع: الموسوعة الميسرة في الأديان، ص: ٢٣١).

(٦) القانون الدولي الخاص والمقارن للدكتور ممدوح عرموش، ص ١٩٦.

(٧) المدخل إلى القانون لحسن كيرة، ص ٤٨.

١٣- ويقول عبدالرزاق السنهوري: "تعتبر القاعدة القانونية من النظام العام إذا قصد بها تحقيق مصلحة عامة، سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية، تتعلق بنظام المجتمع الأعلى وتعلو على مصلحة الأفراد"[1].

ولأجل هذا الغموض الذي يكتنف النظام العام عند بعض القانونيين يرى هؤلاء أنه ليس لباحث أن يطمح في إيجاد تعريف لفكرة النظام العام؛ نظراً لنسبية تلك الفكرة واختلافها باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص، وأقصى ما يمكن عمله في هذا الصدد أن يرسم الباحث الموجهات التي يستعان بها بحيث لا يكون هناك إفراط أو تفريط في تطبيقها حفاظاً على سريان المجرى الطبيعي للقانون وحماية النظام العام نفسه في الدولة، وهذه الموجهات تستقى من الأمثلة التي تقرب مفهومه.

يقول الأستاذ السنهوري: "وخير سبيل لتحديد ما يراد بالنظام العام والآداب أن نورد تطبيقات عملية لذلك تستعرض اتفاقات تخالف النظام العام وأخرى تخالف الآداب في عصرنا"[2].

دراسة التعاريف القانونية السابقة:

من خلال الدراسة المتأملة في التعاريف السابقة للنظام العام التي أوردها القانونيون نجد أن النظام العام عندهم يقوم على فكرتين أساسيتين، أفصح عنهما بعضهم، وتُفهمان من حديث البعض الآخر، بل وأكد عليهما شراحهم قديماً وحديثاً، وهما: أن النظام العام لا يمكن أن ينفك عن المصلحة العامة؛ وأنه أمر نسبي غير ثابت على نمط واحد معين. والفكرة الأولى يطلقون عليها فكرة المعيارية، والفكرة الثانية يطلقون عليها فكرة النسبية، ففكرتا المعيارية والنسبية هما قطبا الرحى للنظام العام لديهم:

١- فكرة المعيارية، وهي أن المعيار للنظام العام قائم على المصلحة العامة التي تتعلق بنظام المجتمع الأعلى، وهذه المصلحة مستوحاة ومأخوذة من المجتمع ذاته؛ لأن القانون -كما

(١) مصادر الحق للسنهوري، ص ٣/ ٥٩.

(٢) الوسيط للسنهوري ١/ ٤٠٢، وانظر: أصول القانون الدولي الخاص للبناني المقارن للدكتور عكاشة عبدالعال، ص ٦١٣ وما بعدها.

يرى علماؤه- يجب أن يكون تعبيراً صادقاً عن ظروف المجتمع وإلا وُلِد ميتاً، وبمعنى آخر أن يكون القانون مرآة تعكس الواقع والبنية الاجتماعية للمجتمع، وبالتالي يجب أن يكون المعيار في تقدير هذه المصلحة معياراً موضوعياً لا ذاتياً (أي أن يأخذ الواقع كما تواضع عليه النـاس لا كما يجب أن يكون)، وما دام أن المصلحة متغيرة ومتبدلة وغير ثابتة فما بني عليها كان كذلك، فعدم ثبات المصلحة أدى إلى عدم ثبات النظـام العام.

٢- فكرة النسبية، وهذه الفكرة تعود للفكرة السابقة، ومفهومها أن النظام العام أمر نسبي يختلف من مكان إلى مكان ومن زمن إلى زمن، فما يعتبر نظاماً عاماً في بيئة معينة لا يعتبر كذلك في بيئة أخرى، ومثال ذلك تعدد الزوجات، فإنه لا يعتبر مخالفاً للنظام في كثير من الدول العربية إلا أنه يعتبر مخالفاً في بعض الدول العربية وكثير من الدول الأوروبية مثل فرنسا، وكذلك إباحة الطلاق تعتبر من النظام العام في معظم الدول الإسلامية إلا أنها تتعارض مع النظام العام في إيطاليا. وما يعتبر من النظام العام في دولة في زمن معين قد لا يعتبر كذلك في زمن آخر، فالطلاق كان مخالفاً للنظام العام في فرنسا حتى عام ١٨٨١م وأصبح غير مخالف للنظام العام فيها بعد هذا التاريخ.. ولما كان النظام العام قيداً يرد على سلطان الإرادة؛ لذا فإنه تتناسب مساحة النظام ومدى تغلغلها في القواعد القانونية تناسباً طردياً مع طبيعة النظام السائد في داخل الدولة، فكلما أوغلت الدولة في النظم الاشتراكية ومذاهب التضامن الاجتماعي زادت مساحة النظام العام واتسع نطاقه؛ لذلك فدائرة النظام العام ضيقة محدودة في الدول التي تأخذ بالمذهب الفردي [(١)]؛ لأنها تطلق للأفراد حريتهم فلا تتدخل في شؤونهم، فلا تحمي الفرد إذا كان ضعيفاً، ولا تكبح جماحه إذا كان قوياً، بخلاف النظم الاشتراكية [(٢)].

والنسبية تعني أيضاً أن النظام العام يعد فكرة متنوعة تختلف تبعاً لنوع الوظيفة التي يجب

(١) مذهب فكري سياسي ينطلق من اعتبار الفرد وأعماله وآماله أساساً في تفسير التاريخ والظواهر الاجتماعية على أن الفرد هو أساس الواقع والقيم، وأن الهدف الرئيسي للمجتمع والدولة هو الحفاظ على مصلحة الفرد وسعادته. (راجع: الموسوعة الميسرة في الأديان ٢/ ١١١٦).

(٢) راجع: الحماية الجنائية للنظام العام في العقود المدنية في القانون المصري والفرنسي، د.محمد عيد الغريب ، ص ٢٥، مصادر الحق للسنهوري ٣/ ٥٩، نظرية القانون لعبدالفتاح عبدالباقي، ص ١٢٨.

الاضطلاع بها في كل من المجالات التي يباشر عمله فيها؛ ولذلك قيل إن النظام العام بهذه الصيغة لا ينطوي على أصالة حيث إنه ينتهج ذات الهدف الذي تسعى إليه أي قاعدة قانونية، غير أن خصوصية النظام العام تستخلص من أن مجموعة القيم التي ينطوي عليها لا تتطابق تماماً مع تلك القيم المنصوص عليها في القواعد أو المجموعات القانونية الأخرى. فمثلاً النظام العام قد يكون أحياناً نقيضاً للحرية التعاقدية؛ فيكون بذلك مانعاً، وقد يستهدف في الوقت ذاته حماية الطرف الأكثر ضعفاً في العقد[1].

التعريف المختار للنظام العام:

تمهيد:

لعل هذا المبحث قد أخذ منا بسطاً كبيراً واستطراداً واسعاً أملته ظروف المبحث نفسه وأهميته؛ لأنه - كما رأينا- لا الفقه حدد مفهوم النظام العام ولا القانون انتهى إلى صيغة متفق عليها للنظام العام، ومما يضيف عبئاً كبيراً على هذا المبحث على وجه الخصوص استلزامه دراسة وتحليل موقف الفقه الإسلامي من النظام العام، وفي أي موضع يمكن أن نجد فيه مباحثه ومسائله، وفي المقابل دراسة اتجاهات القانونيين في تحديد مضمون فكرة النظام العام، وأبرز المعايير التي ارتكزوا عليها في ذلك.

وهذا السبب الفني لطول المبحث السابق لابد له من نتيجة تبرره وتكون نتاجاً حقيقياً لدراسة تحليلية قائمة عليه، وهذه النتيجة هي التعريف المختار للنظام العام.

لقد حاول الباحث الاجتهاد قدر المستطاع في الحصول على تركيبة منطقية لعدة جمل مفهومة تفي بالغرض في إيصال مفهوم النظام العام لمن يتأمل فيه ويقرأه، ذلك أننا نجد أن الفقه ارتكز على مفاهيم متشابهة ومترابطة للنظام العام هي: (الحق العام، وحق الله، والنفع العام، والصالح العام، والواجب والحرام والمصلحة العامة...)، وفي القانون هناك أيضاً مصطلحات ومفاهيم استخدمها القانونيون في فهمهم الخاص للنظام العام هي: (المصلحة العامة، والأسس العامة، والدعامات الرئيسية، والمصالح الجوهرية، والمبادئ العليا)... وهكذا نجد أنه عند التأمل نستطيع أن نخرج بتعريف محدد للنظام العام يجمع بين تلك

---

(١) راجع: الحماية الجنائية للنظام العام د.محمد الغريب، ص ٢٥، نظرية القانون د.عبدالفتاح عبدالباقي، ص ١٢٩.

المفاهيم الفقهية وما يقابلها من مفاهيم قانونية بصورة متناسقة، وهو اجتهاد من الباحث لعله يسهم في ظهور تعريف متفق عليه للنظام العام.

النظام العام للدولة المسلمة:

هو: "مجموعة الأحكام والإجراءات الموضوعة لحماية المجتمع وتحقيق النفع العام له في الدنيا والآخرة والتي لا يجوز لأحد مخالفتها أو إسقاطها أو تعديلها أو الاتفاق على خلافها".

شرح التعريف وبيان محترزاته:

قوله: "مجموعة الأحكام والإجراءات": تعريف النظام العام من ناحية شموله للجانب النظري والجانب التطبيقي، بحيث لا يكون النظام العام منفكاً عن أحدهما.

فالجانب الأول - وهو الجانب النظري- هو المتعلق بالأمر أو النهي؛ أي الفعل أو الترك، وهو المراد بالحلال والحرام، فالأحكام التي جاءت في الشريعة الإسلامية آمرة أو ناهية هي الأحكام الثابتة بالنص؛ أي من الفقه الثابت، ويدخل معها الأحكام المستقاة من السياسة الشرعية التي يصدرها ولي الأمر على شكل أنظمة أو قوانين أو فتاوى ونحوها فتشمله كلمة أحكام.

والجانب الآخر التطبيقي هو الناحية المتعلقة بالإجراءات، ومفهومها شمول النظام العام أيضاً لما كان محلاً للفعل والتنفيذ والحركة والتدبير ونحو ذلك، وتأكيد أن النظام العام الشرعي يحتوي أحكاماً وإجراءات إشارة إلى خصوصيته بهذا الشيء، فالأحكام تشمل أحكام العقيدة والتوحيد والعبادة، والإجراءات تشمل أمور التدبير الدنيوي، فكان بذلك النظام العام الشرعي متميزاً عن النظام العام الغربي الذي يفتقر إلى ذلك.

"الموضوعة": تعريف للنظام العام من حيث المصدرية ومن حيث جهة الاختصاص والتطبيق.

فمن حيث المصدرية: أي أن أحكام النظام العام مستقاة من الشارع الحكيم، فالذي وضعها هو الله سبحانه وتعالى، فهي موضوعة من قبل الشرع المطهر وليست موضوعة من قبل البشر. أما الأنظمة والتعليمات التي تضعها الدولة وتكون مستندة فيها إلى أحكام الشرع

وقواعده فهي ملحقة بتلك. ومن جهة الاختصاص والتطبيق: أي بالنظر في أحكام النظام العام وتنفيذها والعمل عليها وتطبيقها، والمحافظة على عدم الاعتداء على النظام العام ورعايته، فهذا منوط بالدولة، وهو من مهامها ومن وظائفها الأساسية؛ لأن فكرة النظام العام - كما تقرر سابقاً- مستوحاة من فكرة حق الله القائم على المصلحة العامة، وهذا بالتالي نفع عام لا يجوز إسقاطه بعفو أو صلح أو إبراء، فهو للناس كلهم، والمعنيّ بالمطالبة به هم أولياء أمور المسلمين من أمراء وحكام، وعليهم أن يحملوا الناس على ذلك ويدافعوا عنها، ولا يحل تعطيلها أو الاعتداء عليها.

"لحماية المجتمع وتحقيق النفع العام له في الدنيا والآخرة": هذا المفهوم هو تجسيد حقيقي وواقعي لفكرة حق الله، حيث عرفناه سابقاً بأنه ما يتعلق به النفع العام من غير اختصاص بأحد، وبالتالي فما يتعلق بالمصالح العامة وحماية المجتمع وتحقيق النفع العام هو عين الحق العام أو حق الله، وفيه ربط بين المفهومين، وفي ذات الوقت يضعنا أمام الفكرة الشرعية للحق العام والنفع العام والنظام العام.

وهذا النفع ليس محصوراً بالدنيا، حيث رأينا بعضاً من كتابات الفقهاء وأغلب كتابات القانونيين حصرت النظام العام وأحكامه في النفع والمصالح الدنيوية، وهذا ليس بصحيح، حيث إن للهِ سبحانه حقاً من جهة التعبد، فلله حق على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، وبالتالي فالنظام العام الشرعي للدولة المسلمة فيه جانب آخر أخروي، وهو تحقيق العبودية لله سبحانه، وهو ما يجب ألا يغفل عنه أبداً.

"التي لا يجوز لأحد مخالفتها أو إسقاطها أو تعديلها أو الاتفاق على خلافها": قيد تأكيدي على ما سبق بيانه من أن النظام العام هو مجموعة الأحكام والإجراءات، فليس كل حكم من الأحكام أو إجراء من الإجراءات يمكن أن يكون ضمن إطار النظام العام وإن صدر من ولي الأمر وفيه تحقيق للنفع العام، بل لابد من أن تكون هذه الأحكام والإجراءات تحمل في ذاتها سمة القوة والثبوت والرسوخ والأهمية، بحيث إنها غير قابلة للمخالفة أو للإسقاط أو التعديل والاتفاق على خلافها؛ لأننا والحالة هذه أمام حكم لازم محتم، وهو أمر أو نهي، ولا مجال للاجتهاد فيه أو محاولة العبث به وإحلاله محلاً لم يوضع له.

كما يدخل في ذلك الأحكام التي ذكرناها سابقاً، كالمندوب والمكروه ونحوهما من الأحكام والإجراءات، فهما وإن كانا ليسا من النظام العام من حيث الإيجاب والحتم إلا أنهما يدخلان فيه إذا حاول أحد ما إسقاطهما أو تعديلهما، أو الاتفاق الجماعي على مخالفتهما.

المطلب الخامس

التمييز بين مصطلح (النظام العام للدولة المسلمة) والمصطلحات المشابهة مثل: السياسات العامة، الآداب العامة، المصلحة العارضة

أولاً: التمييز بين النظام العام والسياسات العامة[1]:

أولاً: من حيث المفهوم، ويتضح ذلك في تعريف كلا المصطلحين، فالنظام العام سبق تعريفه بأنه: "مجموعة الأحكام والإجراءات الموضوعة لحماية المجتمع وتحقيق النفع العام له في الدنيا والآخرة، والتي لا يجوز لأحد مخالفتها، أو إسقاطها، أو تعديلها، أو الاتفاق على خلافها"، أما السياسات العامة فعرفت بأنها: "ما تقـــوم به الحكومة أو تعتزم القيام به لحل مشكلة عامة تواجه المجتمع، لتوفير حاجات يتطلبها المجتمع، أو لتحقيق أهداف ينشدها المجتمع"، وهذه السياسات العامة التي تمارسها الحكومة لابد من أن تتضمن عناصر منها: تحديد الأهداف، وتخصيص الموارد، وتحديد الآليات والأساليب والأدوات، ووجه التمايز هنا أن السياســـات العامة سلوك يفعل ويتخذ من قبل الحكومة وهو داخل إطار الشأن الإداري فيها، بينما النظام العام يشمل قواعد السلوك والأخلاق والقيم التي تدخل في إطار الجماعة، ومصدر تلك القواعد الشرع الحكيم.

ثانياً: هدف السياسات العامة إجمالاً هو تطوير أو تغيير أسلوب العمل الحكومي؛ لأن طبيعته التطبيقية تعني استعمال أساليب البحث العلمي للتوصية على الحكومة والمجتمع بأفضل سياسة عامة وأحسن أساليب تنفيذية تكفل تحقيق الأهداف بدرجة أكبر من الفعالية والكفاءة، وأساسها يقوم على مشكلة يتم النظر في علاجها من خلال خطوات مدروسة تبدأ بمعرفة المشكلة ذاتها، ثم جمع الحقائق حولها، ثم تقديم الحلول الممكنة لها واختيار المناسب منها وتنفيذ ذلك في مراحل زمنية. بينما النظام العام يهدف إلى إسعاد البشرية، وربطها بخالقها، والعمل على رقيها في كافة الأصعدة، وأساسه ليس قائماً على مشكلة بل هو يرسم

---

(١) راجع: دراســـة السياسة العامة، د.خيري عبدالقوي، ص ١٣ وما بعدها، نظرية الإدارة العامة، د.أحمد رشيد، ص ٨٣ وما بعدها.

المنهج الصحيح ابتداءً.

ثالثاً: السياسات العامة جهد بشري خاضع للخطأ والصواب، فقد يحالف الحكومة أو الهيئة السياسية الصواب في سياستها العامة في فترة زمنية معينة، وقد لا يحالفها ذلك في وقت آخر فتلجأ إلى تعديل بعض السياسات العامة أو تغييرها بالكلية، كما أن السياسة العامة نفسها قد تهدف إلى أهداف إيجابية تسعى إلى تحقيقها على حساب نتائج سلبية تخلفها على آخرين، بينما النظام العام بحكم مصدريته الإلهية الشرعية فهو غير قابل للتعديل أو التغيير، وهذا من أبرز ما يميز النظام العام على الإطلاق، كما أن أهداف النظام العام ووسائل تحقيق تلك الأهداف داخل في إطار العمل المصلحي ولا يفرز أي نتائج سلبية أخرى.

رابعاً: السياسة العامة محدودة المساحة الزمانية والمكانية؛ لأنها عبارة عن نتاج تفاعلي ديناميكي معقد يتم في إطار فكري بيئي سياسي محدد تشترك فيه عناصر معينة رسمية وغير رسمية يحددها النظام السياسي، ومنها: دستور الحكم في الدولة، الإيديولوجية السياسية للحاكم، السلطات العاملة في الدولة، الأحزاب السياسية، طبيعة وظروف الدولة... ولذلك فهي ضيقة الأفق في الواقع التطبيقي، فالسياسة العامة لدولة ما لا تصلح أن تكون محلاً للتطبيق في دولة أخرى تبعاً لتلك الظروف السابقة، بينما النظام العام الشرعي بحكم مصدريته الشرعية فهو غير خاضع للاعتبارات السابقة، ولم يبن عليها أساساً؛ وبالتالي فتطبيق قواعده متاح في كل دولة، بل نجاح ذلك مكفول بكفالة الله سبحانه لذلك.

ثانياً: التمييز بين النظام العام والآداب العامة:

الآداب العامة في الفقه:

أشرنا في مقدمة البحث إلى أن الحديث سيكون منصباً على النظام العام، وأن الآداب العامة لا تدخل في إطار هذا البحث، وهذا الشيء هو الذي أراه، وهو الذي قال به أكثر الباحثين، لكن المتأمل يلحظ أن هناك اختلافاً بين الفقه والقانون في التعاطي مع هذه المسألة ومدى علاقتها بالنظام العام، فنحن نجد أن الشريعة الإسلامية جاءت كاملة وتناولت بأحكامها أمور العقيدة والعبادة وأمور الأخلاق أيضاً، فعنصر الأخلاق والآداب عنصر أصيل لديها في تقويم شؤون الحياة وصلاح المجتمع ولا يغني عنها أي تقدم في مجال الثقافة والعلوم. والشريعة في تأكيدها على جانب الأخلاق وفي تشريعها للأحكام الخلقية إنما هدفت

إلى إرساء قواعد المجتمع على أسس قويمة، وأقامت صرح الإصلاح ابتداء من النفس والأخلاق، ويعد هذا كله معاني ثابتة يحتاج إليها الإنسان السوي ولا يتصور أن يجيء يوم يقال فيه إن الصدق والعدل والوفاء بالعهد وترك الظلم معانٍ فاسدة لا تليق بإنسان متمدن..[1].

هذا الجانب الأخلاقي راعته الشريعة واهتمت به أيما اهتمام لغرض وهدف وهو أن تسمو بالإنسان إلى مراتب أعلى ومجالات أرحب في درجات الرقي الحضاري المطلوب.. لكن المتأمل في هذه الآداب والأخلاق يجد أنها على وجهين أو صنفين، فعندما نتأمل مثلاً حرمة الزنا وحرمة الخمر وحرمة اللواط وحرمة أخذ الفائدة على المال نجد أنها تشكل آداباً تهدف إلى تهذيب السلوك وصياغته الصياغة المثلى، ولكنها في ميزان الأحكام العامة تعد من النظام العام؛ لأنها تدخل في دائرة الأوامر والنواهي والحلال والحرام والضرر العام والنفع العام... وعندما نتأمل المعاني الأخرى للأخلاق كالإحسان إلى الجار وعيادة المريض وتشميت العاطس؛ فهذه كلها أيضاً أخلاق تربوية وسلوكية لكنها لا ترتقى إلى درجة النظام العام لعدم دخولها في دائرة الحتم والإلزام إلا إذا اتصفت ببعض صفات قاعدة النظام العام، كأن يتم الاتفاق على مخالفتها أو إلغائها أو تعديلها، فهنا تكون تلك القاعدة قاعدة من قواعد النظام العام... إذاً فمفهوم الآداب داخل بالتبعية والأساس في مفهوم النظام العام، ولا يوجد هناك حاجة لإفراده في الفقه الإسلامي بمصطلح معين؛ لأن ما يقضي به الحكم الشرعي أمراً أو نهياً هو في ذاته مصلح للأخلاق وداخل في مفهوم الآداب.

الآداب العامة في القانون:

عرفت الآداب العامة في القانون بأنها: "مجموعة القواعد الخلقية التي تدار بها الجماعة في بيئة معينة وعصر معين"[2]، وقال بعضهم: "هي مجموعة من القواعد وجد الناس أنفسهم ملزمين باتباعها طبقاً لناموس أدبي يسود علاقاتهم الاجتماعية، وهذا الناموس الأدبي هو وليد المعتقدات الموروثة، والعادات المتأصلة، وما جرى به العرف وتواضع عليه الناس،

(١) راجع: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية د.عبدالكريم زيدان، ص ٤٤.

(٢) المدخل للعلوم القانونية د.توفيق فرج، ص ٨١، راجع: المدخل إلى القانون د.حسن كيرة، ص ٥١، النظرية العامة للقانون د.مصطفى عرجاوي، ص ٣٤٢.

وللدين أثر كبير في تكييفه"[1].

والقانونيون ليسوا سواء في موقفهم من الآداب العامة، كما أن لديهم غموضاً وعدم وضوح في تحديد هذا المفهوم وعلاقته بالقاعدة القانونية لديهم، فهم يفرقون أيضاً بين قواعد الأخلاق وقواعد القانون، مبررين ذلك بأن غاية القانون هو تنظيم سلوك الفرد باعتباره عضواً في المجتمع، بينما تمتد دائرة الأخلاق لتنظيم سلوك الفرد باعتباره عضواً في المجتمع وبالنظر إليه في ذاته أيضاً، فغاية القانون غاية نفعية هي إقامة النظام في المجتمع والمحافظة على كيانه وكفالة تقدمه وارتقائه، بينما تتوخى الأخلاق غاية مثالية هي السمو بالإنسان والنزوع به نحو الكمال.

وحاول بعضهم إيجاد فوارق بين قواعد الآداب والأخلاق وقواعد القانون من ثلاثة أوجه: أولها من حيث نطاق كل منهما وهو كما أسلفنا سابقاً. والثاني من حيث درجتهما في الشدة؛ فقواعد الأخلاق قد تكون أكثر شدة في بعض الأحيان وتكون القواعد القانونية أكثر تساهلاً بسبب مقتضيات المصلحة والضرورة والعوف. والفرق الثالث من حيث المؤيد والجزاء، فالقاعدة القانونية تكون مؤيدة من قبل الدولة يستطيع فرضها بالقوة، أما القاعدة الأخلاقية فالذي يفرضها على المرء هو ضميره ووجدانه أو الضمير العام في المجتمع، ولكن دون تدخل من الدولة، والعلاقة بينهما قوية، فالقاعدة الأخلاقية تحاول دوماً أن تصبح قاعدة قانونية، والقواعد القانونية مستمدة في أغلبها من الأخلاق لدرجة أن القانون ليس سوى الأخلاق حين يرتدي صفة الإلزامية[2].

وخلص بعض القانونيين إلى أن الآداب العامة هي جزء من الأخلاق العامة لها صفة المساس المباشر بالمصالح العليا للمجتمع، ويؤدي إهمال تنظيمها وتقنينها إلى الإخلال بكيان المجتمع وتعريضه للانحلال؛ لذلك يتولى القانون حمايتها ويعتبر كل اتفاق على خلافها باطلاً[3].

---

(١) الوسيط للسنهوري، ١/ ٤٠٠.

(٢) راجع: المدخل إلى علم الحقوق، د.هشام القاسم، ص ٤٠ – ٤٢.

(٣) راجع: الوسيط للسنهوري ١/ ٤٠٠.

ويورد القانونيون أمثلة متشابهة لمخالفة الآداب العامة، فيستشهدون بالعلاقات الجنسية غير المشروعة، وأن الاتفاق على دفع مبلغ من المال مقابلها أو مقابل استمرارها يكون باطلاً، وأن استغلال البيوت المعدة للدعارة وعقود القمار مخالفة أيضاً للآداب العامة.

وعند التأمل في الأمثلة السابقة نجد أن تلك الأعمال مخالفة أصلاً للنظام العام بصفة أساسية ومباشرة، وليس كما قالوا أنها باطلة لمخالفتها للآداب العامة؛ لأن دور الرذيلة والزنا والقمار ونحوها من ممارسات هي في نظر الشارع محرمة وحرمتها لأجل الضرر العام الذي يلحق الآخرين بسببها، ولمخالفتها لمقاصد أساسية وضرورية من مقاصد التشريع الإسلامي، وبالتالي فمخالفة الآداب العامة هو تجاوز أوليّ فعلاً، لكن التجاوز الحقيقي هو للنظام العام وقواعده الحتمية الإلزامية، وهذا يؤكد أن الآداب العامة سواء في الفقه أو القانون ليست إلا جزءاً أساسياً من النظام العام داخلة فيه بالتبعية إذا كانت المخالفة تتمثل في ترك لواجب أو فعل لمحرم أو إخلال بمقصد من مقاصد التشريع. ولذا لا يمكن أن يكون للآداب العامة مفهوم يماثل ويوازي النظام العام، فكما رأينا أنه لم تكن جميع الأخلاق محل عناية القانون؛ لأن من المسائل الأخلاقية ما تعد مهملة في القانون كالزنا والخمور ودور اللهو والمراقص وحانات الشراب، كما يشاهد في كثير من الدول، فهي في النظام العام الإسلامي تعد مخالفة صريحة لقواعده وأحكامه لإخلالها بالجانب الأخلاقي للمجتمع، وعندهم ليست كذلك لأنها لم تصل إلى درجة تعريض المجتمع للانحلال، كما هو تعريف الآداب العامة عندهم.

ثالثاً: التمييز بين النظام العام والمصلحة العارضة:

المصلحة من حيث مفهومها ودلالاتها وارتباطها بالنظام العام ذات أثر كبير ودقيق ومهم في ذات الوقت، وسيحفل البحث في أبوابه وفصوله القادمة ببحث هذه العلاقة من أوجه متعددة ومتنوعة؛ ولذا لن يكون الكلام عن المصلحة في هذا التمهيد سوى إشارات عابرة فقط سيأتي لها مزيد تفصيل، وهنا نحاول فقط التميز والتمحيص لنوعية هذه العلاقة التي تربط بين النظام العام والمصلحة، وهو جواب عن أسئلة مطروحة مفادها: ما تلك المصلحة التي يقوم عليها النظام العام ويحميها؟ وهل كل مصلحة تعتبر جزءاً من النظام العام؟ وما الحدود التي تفصل بينهما؟.

وللجواب عن هذه الاستفهامات نعيد للأذهان التعريف السابق للمصلحة حيث سبق أن عرفناها بأنها جلب منفعة أو دفع مفسدة، وتكون مصدريتها من الشارع حتى تكون مصلحة شرعية معتبرة، فهذا القيد العام هو الأساس في تلك المصلحة التي تعتبر داخلة في إطار النظام العام، فلابد من أن تكون مصلحة شرعية، وسيأتي في مبحث خاص من مباحث هذا الموضوع تفصيل لصفات النظام العام وأنه نظام مصلحي، وأوجه تلك المصالح التي يرعاها النظام العام، لكن ما نود التنويه عنه بالإضافة إلى ما سبق أن أشرنا إليه في مقدمة البحث هو عدة أمور:

أولاً: مفهومنا للمصلحة العارضة يتأتى بمعرفتنا للمفهوم العكسي لهذا المركب وهو المصلحة العامة، إذ إنها مركب من لفظي "المصلحة" و "العامة"، والأخير يدل على الطرف صاحب المصلحة وهم العامة، وبالتالي فإن ما يقابل هذا المفهوم هو المصلحة غير العامة، أو العارضة، أو الخاصة، ومفهوم العموم للمصلحة قائم على عمومية الشريعة الإسلامية نفسها؛ نظراً لأن الأولى انبثاق من الثانية وبالتالي فهي تحمل خصائصها، وسيأتي مزيد بيان لمفهوم العموم في محله، لكن يمكن أن يقال هنا إن العموم المتعلق بالمصلحة قد يكون عموماً إنسانياً؛ أي عموم من حيث النطاق المجتمعي وهم من تتعلق بهم المصلحة، أي بعبارة أخرى "مجتمع المصلحة"، وقد يكون عموماً موضوعياً وهو ما يستوعب الاحتياجات والمطالب الإنسانية التي صيغت في أصول ومقدمات مفهوم المصلحة العامة، فمتى تخلفت هذه القواعد عن المصلحة صارت مصلحة خاصة أو عارضة مؤقتة في نطاقها المجتمعي أو الموضوعي.

ثانياً: أن النظام العام يُعنى بالدرجة الأولى بالمصلحة العامة، فهي إحدى ركائز النظام العام لأن المصلحة العامة أو الصالح العام أو النفع العام يأخذ صفة الشمول والعموم، وهو المراد بحق الله كما أسلفنا، فلا يكون معنياً بالمصالح العارضة المؤقتة التي لا تأخذ صفة العموم والشمول لما أوضحناه سابقاً من تعلق النظام العام بالأحكام والإجراءات التي تصدر لأجل تحقيق نفع عام للمجتمع، وهو ما لا ينسحب أبداً على مفهوم المصلحة العارضة.

فالمصلحـــة العامة المعتبرة هي المصلحة التي تعم منفعتها مطلق المسلمين أو نـــوعاً منهم، وكلهم محتـــاج إليها وهي مراد المصلحة الشرعية، وقد اشترط العلماء لتحقيق هذه المصلحة شرعيتها كما ذكرنا آنفاً، وأن تكون قطعية الوقـــوع، وفي مرتبة الضروريات، وتكون كلية؛ أي في العدد الذي لا ينحصر ولا يتعين، وقد عبر الغزالي - رحمه الله- عن هذه المصلحة بأنها التي تتعلق في حق الخلـــق كافة.

ثالثاً: أن للمصلحة الخاصة والعارضة اهتماماً ومكانة لدى النظام العام الإسلامي، وقد تدخل في إطار تنظيماته وقواعده وأحكامه في بعض الأحيان، لكن لا يكون الأمر في هذه الحالة مقصوداً لذاته، وإنما لأجل ما تمثله تلك المصلحة العارضة من أمور وتداعيات أملتها ظروف المصلحة نفسها. كأن يقع من جراء المصلحة الخاصة أو العارضة ضرر عام للمجتمع أو ضرر آخر خاص بشخص آخر، كما لو كانت المصلحة الخاصة تحمل نفعاً عاماً للمجتمع من وجه آخر.

رابعاً: قد يتساءل متسائل عن علاقة النظام العام بالمصلحة العامة في ضوء وضوح تلك العلاقة وتمايزها مع المصلحة الخاصة أو العارضة، وهل ما تم التوصل إليه من تمايز بين النظام العام والمصلحة العارضة الخاصة يجعل من المصلحة العامة شأناً متداخلاً مع النظام العام؟

والإجابة على هذا التساؤل ستأتي في مباحث لاحقة، ومدار الحديث هنا هو التمييز بين المصلحة العارضة والنظام العام، لكن جدير بالقول ونحن في إطار الحديث عن الفروقات أن نبين أن هناك تمايزاً واضحاً جداً بين النظام العام والمصلحة العامة في أن المصلحة العامة ليست هي كل النظام العام، فهي ليست المعيار الوحيد له، كما هو الحال في القانون، وإنما النظام العام قائم على عدة ركائز في مقدمتها حق الله القائم على الحكم الشرعي الثابت المستفاد من نصوص الشريعة، كما أسلفنا من كلام الدكتور فتحي الدريني: "ليست العبرة في الشريعة الإسلامية فيما يتعلق بتحديد نظامها الشرعي العام بموضوع الحكم، بل بالحكم نفسه من حيث كونه مفسراً قاطع الدلالة على معناه، أو بمصلحة أو معنى عام نهضت الأدلة القاطعة على ثبوته قطعاً.. ولم يربط التشريع الإسلامي نظامه الشرعي العام بالمصلحة العامة

فقط، لما علمت أن المصلحة العامة ليست هي مدار التشريع كله في الشريعة الإسلامية، وإن كان لها اعتبارها الخاص المستقل الذي يوجب رعايتها في كل تصرف فردي، أو تطبيق حكم، يتعلق بمصلحة فردية، بل جمعت إلى ذلك اعتبار المصلحة الفردية"[1].

(١) المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني، ص: ٢٤٦.

المبحث الثاني
أهمية النظام العام للدولة المسلمة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
أهميـة النظـام العـام في الشريعـة

الفرع الأول
أهمية النظام العام في النصوص الشرعية

لم ترد مادة "نظم" ومشتقاتها في القرآن الكـريم إطلاقـاً، وإنـما ورد مفهومهـا ومعناهـا الذي بيناه سابقاً، حيث إن أكثر ما ورد في القرآن الكريم صراحـة في هـذا الـصدد مـشتقات المصلحة، وما يقابلها من المفسدة.

ونظراً لأننا سنفرد باباً مستقلاً عن "أدلة النظام العام ومصادره سواء في القرآن أو السنة أو أدلة التشريع الأخرى" فإننا سنحاول في هـذا المبحـث حـصر الـدلالات المـستوحاة مـن مفهوم الصالح العام والنفع العام اللذين يقوم عليهما مـصطلح النظـام العـام؛ لكـي نعـرف مساحة قواعد النظام العام وأهميتها في نصوص الشريعة وما تدعو إليه من مـصالح ومنـافع، ومن ذلك:

١ – نجد أن القرآن يربط بين الدلالات المصلحية للنظام العام وقيمة التوحيد، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [(١)].

فقد جعل الله سبحانه وتعالى من انتظام الكون واتـساقه دلـيلاً عـلى وحدانيتـه وتفـرده بالأمر والنهي.. يقول الطاهر بن عاشور في تفـسير الآيـة الكريمـة: "والفـساد هـو اخـتلال النظام وانتفاء النفع من الأشياء، ففـساد الـسماء والأرض هـو أن تـصيرا غـير صـالحتين ولا متسقتي النظام، بأن يبطل الانتفاع بما فيهما، فمـن صـلاح الـسماء نظـام كواكبهـا، وانـضباط مواقيت طلوعها وغروبها، ونظام النور والظلمة، ومن صلاح الأرض مهدها للسير، وإنباتها الشجر والزرع، واشتمالها على المرعـى والحجـارة والمعـادن والأخـشاب، وفـساد كـل ذلـك

(١) سورة الأنبياء، الآية رقم: ٢٢.

ببطلان نظامه الصالح"[1].

وقال الراغب الأصفهاني: "الفساد خروج الشيء عن الاعتدال، قليلاً كان الخروج عنه أو كثيراً، ويضاد الصلاح، ويستعمل ذلك في النفس والبدن والأشياء الخارجة عن الاستقامة"[2].

٢ – يظهر بُعد آخر مهم وهو البعد الإيماني للنظام العام في القرآن الكريم، قال سبحانه: ﴿ وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[3].

فالإصلاح قرين الإيمان وكلاهما مصلحة واجبة التحصيل ومأمور بهما؛ لأن الله سبحانه ما أراد بشرعه إلا إصلاح الناس كما حكى عن شعيب ﷺ: ﴿ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ﴾[4].

٣ – أيضاً البعد الفكري والعلمي للنظام العام نجده ماثلاً وواضحاً في خطاب الوحي، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُوْلَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ، إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُوْلَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ﴾[5]، فهنا يظهر الوعيد الشديد لمن كتم ما جاءت به الرسل من الدلالات البينة على المقاصد الصحيحة والهدي النافع للناس؛ لأن كتم العلم والهدى مفسدة توقعهم في الضلالة، بل الوقوع في بوتقة تزييف العقل والفهم ونشر الباطل والأفكار الهدامة، وبالتالي ظهور الفساد الفكري الذي يخل بنظام المجتمع والدولة العام ويحل الجهل والضلال والانحلال محل العلم والهدى.

٤ – وكما أن القرآن الكريم لم يغفل عن تبيان أهمية النظام العام في المجال العقدي والإيماني والفكري فهو أيضاً لم يغفل عن أهمية النظام العام في الجانب الاقتصادي فقال

(١) التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ١٧/ ٣٩.

(٢) المفردات للراغب الأصفهاني، ص: ٣٧٩.

(٣) سورة الأنعام، الآية رقم: ٤٨.

(٤) سورة هود، الآية رقم: ٨٨.

(٥) سورة البقرة، الآية رقم: ١٥٩ – ١٦٠.

سبحانه: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾[1].

وقد نهى الشارع عن إتيان هذه المفاسد الاقتصادية؛ لأن الله لا يحب الفساد لما فيه من خراب وتدمير للموارد والإمكانات التي أودعها الأرض قواماً لحياة البشر، ومن ثم دلت الآية بمفهوم المخالفة على تشجيع الحرث وزراعة الأرض وغرسها بالأشجار، حملاً على الزرع وطلب النسل وهو نماء الحيوان، وأن المسلك السياسي للاقتصاد يكون باتجاه هذه المصالح، وبذلك يتم قوام المجتمع الإنساني حيث تكمن المصلحة[2].

٤ - من قواعد النظام العام في الدولة القاعدة الاجتماعية، وهي قاعدة مهمة وذات أبعاد خطيرة في النسيج الاجتماعي للمجتمع؛ ولذا كان للنظام العام موقع دفاعي لكل ما من شأنه اختراق قواعد التركيبة الاجتماعية أو زعزعة الوضع الاجتماعي، حتى إن البعض سمى النظام العام النظام الاجتماعي نظراً لأن أهدافه ومراميه ونتائجه هي من المجتمع وإليه، ويتبين هذا البعد في القرآن الكريم كما في قوله تعالى على لسان الملائكة حين قال لهم سبحانه: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾[3].

وهو سؤال استعلام من الملائكة لربهم واستكشاف للحكمة في خلق بني آدم، مع أن منهم من يفسد في الأرض ويسفك الدماء، وعطف سفك الدماء على الإفساد للاهتمام بسفك الدماء الذي يعد دلالة من دلالات الإفساد أو عيناً من أعيانه.

وقول الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا﴾ دليل على أنهم علموا أن مراد الله من خلق الأرض هو صلاحها وانتظام أمرها، فإصلاح العام مقصد للشارع، ورد الله على سؤالهم بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾؛ أي إني أعلم من المصلحة الراجحة في خلق

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٠٥.

(٢) راجع: التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر بن عاشور، ٢/ ٢٦٨-٢٧٠، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ١٧.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٣٠.

آدم على المفاسـد التي ذكرتموها ما لا تعلمـون[(١)].

٥ – المجال السياسي للنظام العام أرشد إليه القرآن الكريم أيضاً في مواضع كثيرة وبصور متعددة، وبين القرآن الممارسة السياسية الصحيحة وآلياتها في ظل الظروف الحادثة بما لا يتصادم مع النظام العام أو يكون سبباً في الإخلال به، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾[(٢)].

٦ – السلام والأمن هما مطلبا النظام العام وهدفه ومبتغاه؛ لأن الاستقرار الأمني هو سبب حقيقي لعمارة الأرض وتنميتها وعبادة الله وتحقيق الحياة الهانئة السعيدة فيها، وهذا البعد كان واضحاً أيضاً في النص القرآني في قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئاً﴾[(٣)]، والمراد: الذين عملوا الصالحات ومهماتها ومراجعها مما يعود إلى تحقيق كليات الشريعة، وجرى حال مجتمع الأمة على مسلك الاستقامة، وقيامه بالتكاليف التي جعلها الله قواماً لصلاح أمور الأمة، واهتمام ولاة الأمور باتباع ما وضح لهم الشرع من تصرفات في شؤون الرعية، ومع الأعداء في الحرب والسلام، وأصول المعاملات بين الناس كما بثها الشارع في تضاعيف كتابه وعلى لسان رسوله (ﷺ)[(٤)].

٧ – النص القرآني قرر في مواضع عدة أن الأصل في الكون هو وحدة النظام العام وتماسكه، وهو ما عبر عنه بالصلاح كما في قوله تعالى: ﴿وَلا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا﴾[(٥)]، فالبعدية في قوله: ﴿بَعْدَ إِصْلاحِهَا﴾ بعدية حقيقية، حيث إن الأرض خلقت من أول أمرها على صلاح، قال تعالى: ﴿وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا

---

(١) راجع: التحرير والتنوير لابن عاشور ١/ ٤٠٢ – ٤٠٣، تفسير ابن كثير ١/ ٦٩، الجامع للقرطبي ١/ ٢٣٥.

(٢) سورة الحجرات، الآية رقم: ٩.

(٣) سورة النور، الآية رقم: ٥٥.

(٤) راجع: التحرير والتنوير لابن عاشور ١٨/ ٢٨٣– ٢٨٤.

(٥) سورة الأعراف، الآية رقم: ٥٦.

وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا ﴾[1].

وعلى نظام صالح بما تحتويه وبخاصة الإنسان: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾[2]، فكل ما في الأرض خلق لمصلحة الإنسان، وعزز ذلك بقوانين وضعها الله على ألسنة المرسلين الذين أيدهم بالوحي، فعلموا الناس كيف يستعملون ما في الأرض على نظام يحصل به الانتفاع من النافع، وإزالة ما في بعض النافع من الضر، وتجنب ضر الضار، وذلك هو النظام الأصلي، فإذا غُيّر ذلك فأُفسد الصالح واستُعمل الضار على ضره أو استُبقي مع إمكان إزالته، كان ذلك إفساداً بعد إصلاح[3].

وإذا أتينا إلى دلالات النظام العام في السنة الشريفة نجد أنها لا تختلف عنها في النص القرآني، ذلك أن كلاً من لغة القرآن والحديث النبوي خطاب للوحي، والسنة بيان للقرآن؛ ولذلك تبقى دلالات النظام العام في السنة في سياقات الصلاح والفساد وفي سياقات المصلحة والمفسدة، وفي سياقات أخرى سيأتي الحديث مفصلاً عنها في دلالات السنة النبوية اللفظية وغير اللفظية على النظام العام .

---

(١) سورة فصلت، الآية رقم: ١٠.

(٢) سورة الإسراء، الآية رقم: ٧٠.

(٣) راجع : التحرير والتنوير لابن عاشور ٨/ ١٧٤ – ١٧٥.

الفرع الثاني
أهمية النظام العام في الآثار المرويّة عن السلف

أولاً: الجانب العقدي والفكري للنظام العام:

يتعلق بهذا الجانب رعاية الجانب الديني الذي تدين به الدولة ومنع كل ما من شأنه زعزعة هذا الجانب بأي شكل من الأشكال، ونرى أنهم أوكلوا هذه المهمات لولي الأمر؛ لأنه المعني الأول برعاية النظام العام لدولته والحفاظ عليه من كل ما يخل به، وعبروا عن ذلك بتعبيرات متقاربة فيما بينها تصب كلها في جانب رعاية النظام العام في جوانبه: العقدية، الدينية، الفكرية، ومن ذلك قول الجويني في معرض حديثه عن وظائف الإمام في حراسة الدين: "أن القول الكلي فيما يتعلق من الأحكام بالإمام: إن الفرض استبقاء قواعد الإسلام طوعاً أو كرهاً، والمقصد الدين... ونظر الإمام في الدين ينقسم إلى النظر في أصل الدين، وإلى النظر في فروعه" [1].

وعبر عن ذلك بقوله: "وأما القول في أصول الدين فينقسم إلى حفظ الدين بأقصى الوسع على المؤمنين، ودفع شبهات الزائغين وأهل البدع والأهواء الضالة" [2].

وكلام الجويني [3] الأخير يدل على حفظ النظام العام الفكري لتعلقه بحفظ عقول الأمة من الانحرافات الفكرية والتيارات المسمومة.. ثم قال رحمه الله: "فأما إذا شاعت الأهواء وذاعت، وتفاقم الأمر واستمر في المذاهب الزائغة، واشتدت المطالب المطالبة، فإن استمكن الإمام من منعهم لم يألُ في منعهم جهداً.. فإن الدين أحرى بالرعاية، وأولى بالكلاية، وأخلق بالعناية، وأجدر بالوقاية، وأليق بالحماية" [4].

وقد عدد الماوردي - رحمه الله- أيضاً بعضاً من مقومات النظام العام في الدولة المسلمة حيث قال: "اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة

---

(١) غياث الأمم للجويني، ص: ١٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص: ١٣٦ – ١٤٣.

(٣) هو: أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني ولد في جوين عام ٤١٩هـ من علماء القرن الخامس الهجري البارزين، شافعي، توفي عام ٤٧٨هـ. (راجع سير أعلام النبلاء ١٥/ ٢٣٥، الإعلام ٤/ ١٦٠).

(٤) غياث الأمم للجويني ، ص: ١٥٩ – ١٦٠.

أشياء في قواعدها وإن تفرعت، وهي: دين متبع، وسلطان قاهر، وعدل شامل، وأمن عام، وخصب دائم، وأمل فسيح.." [1].

فالدين لدى الماوردي أمر أساس من أسس النظام العام ومجالاته، وكذلك العقل حيث نجده في موضع آخر يعد الأمور العامة التي تلزم الإمام رئيس الدولة وهي عشرة أشياء منها: "حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الأمة، فالدين يصرف النفوس عن شهواتها، ويعطف القلوب عن إرادتها، حتى يصير قاهراً للسرائر زاجراً للضمائر، رقيباً على النفوس في خلواتها، نصوحاً لها في ملماتها، وهذه الأمور لا يوصل بغير الدين إليها، ولا يصلح الناس إلا عليها.. فكان الدين من أقوى القواعد في صلاح الدنيا واستقامتها وأجدى الأمور نفعاً في انتظامها وسلامتها.... ثم يقول: إن الدين هو الفرد الأوحد في صلاح الآخرة، وما كان به صلاح الدنيا والآخرة فحقيق بالعاقل أن يكون به متمسكاً، وعليه محافظاً، وقال بعض الحكماء: الأدب أدبان: أدب شريعة، وأدب سياسة، فأدب الشريعة ما أدى الفرض، وأدب السياسة ما عمر الأرض، وكلاهما يرجع إلى العدل الذي به سلامة السلطان وعمارة البلدان؛ لأن من ترك الفرض فقد ظلم نفسه، ومن خرّب الأرض فقد ظلم غيره.." [2].

ثم أكد الماوردي - رحمه الله- أنه "إذا نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه -أي عن الدين - أوضح له الحجة، وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود؛ ليكون الدين محروساً من خلل، والأمة ممنوعة من زلل" [3].. ثم يقول: "والسادس جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة ليقام حق الله تعالى في إظهاره على الدين كله" [4].

ثانياً: الجانب السياسي للنظام العام:

أولى العلماء - رحمهم الله- الجانب السياسي عناية جيدة في مؤلفاتهم وكتاباتهم، وسطروا

---

(١) أدب الدنيا والدين، للماوردي، ص: ١٣٥ - ١٣٦.

(٢) المصدر السابق، ص: ١٣٦.

(٣) المصدر السابق ، ص: ١٥.

(٤) الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ١٦.

قواعد عامة وخاصة، وأسسوا معايير حقيقية استقرأوها من شريعة الله فيما يتعلق بإمام المسلمين ووظائفه ومسؤولياته وحقوقه وواجباته ونحو ذلك، وفي اعتقادي أن هذا الاهتمام له ما يبرره؛ لأن السلطة أو الدولة المتمثلة في مؤسساتها المختلفة وفي رئيسها وحكامها هي الأداة التنفيذية الفاعلة لتطبيق النظام العام نفسه وتحقيق أدوات الصالح العام في المجتمع، فمن دونهم لا يكون ذلك ممكناً كما سنرى، فهم من يرعى تطبيق جوانب النظام العام الديني والعقدي والاقتصادي والاجتماعي والفكري، وهذا سر الاهتمام فيما يظهر لي، يقول الإمام الغزالي في وجوب نصب الإمام ما نصه: "إن السلطان ضروري في نظام الدنيا، ونظام الدنيا ضروري في نظام الدين، ونظام الدين ضروري في الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الأنبياء قطعاً، فكان وجوب نصب الإمام من ضرورات الشرع لا سبيل إلى تركه" [(١)].

ويقول الإمام القرافي في أن المحكوم عليه يجب عليه التسليم بحكم الحاكم، وإن خالف ما علمه: "أن المحكوم عليه إنما حرمت عليه المخالفة لما فيها من مفسدة مشاقة الحكام وانخرام النظام وتشويش نفوذ المصالح، وأما مخالفته بحيث لا يطلع عليه حاكم ولا غيره فجائزة" [(٢)].

وبرر الغزالي أيضاً بعض تصرفات الإمام الرامية لرعاية النظام العام في جانبه السياسي حيث يقول: "إذا خلت الأيدي من الأموال، ولم يكن من مال المصالح ما يفي بخراجات العسكر، ولو تفرق العسكر واشتغلوا بالكسب لخيف دخول الكفار بلاد الإسلام، أو خيف ثوران الفتنة من أهل العرامنة في بلاد الإسلام، فيجوز للإمام أن يوظف على الأغنياء مقدار كفاية الجند، ثم إن رأى في طريق التوزيع التخصيص بالأراضي فلا حرج، لأنّا نعلم أنه إذا تعارض شران أو ضرران قصد الشرع دفع أشد الضررين وأعظم الشرين، وما يؤدي إلى كل واحد منهم قليل بالإضافة إلى ما يخاطر به من نفسه وماله، لو خلت خطة الإسلام عن ذي شوكة يحفظ نظام الأمور ويقطع مادة الشرور" [(٣)].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص: ١١٩.

(٢) الفروق للقرافي ٤/ ٤٣.

(٣) المستصفى للغزالي ١/ ٣٠٤.

وفي هذا التوجه نفسه أكد الماوردي - رحمه الله- أن من مقومات النظام العام ضرورة وجود السلطان القاهر الذي: "تتألف بهيبته الأهواء المختلفة، وتجتمع بهيبته القلوب المتفرقة، وتنكف بسطوته الأيدي المتغالبة، وتنقمع من خوفه النفوس المتعادية" [(١)].

بالإضافة إلى ما سبق نجد أن للإمام الجويني - رحمه الله- بُعداً عميقاً في دراسته للجانب السياسي المتعلق بالنظام العام للدولة، حيث جاء تحليله للمقومات الأساسية للنظام العام في المجال السياسي متسماً بالواقعية التي تعد من فقه الواقع في التحليل السياسي وبناء الأحكام، انطلاقاً من مبدأ رعاية النظام العام وحفظه ودفع الفساد الذي من الممكن أن يقع عليه. حيث يبين - رحمه الله- ضرورة رعاية الجانب السياسي للدولة وأهميته في درء المفاسد السياسية والاجتماعية فيقول: "إن الذب عن الحوزة والنضال دون حفظ البيعة محتوم شرعاً، ولو ترك فوضى لا يجمعهم على الحق جامع، ولا يزعهم وازع، ولا يردعهم عن اتباع خطوات الشيطان رادع، مع تفنن الآراء، وتفرق الأهواء، لتبتر النظام، وهلك الأنام، وتوثب الطغام والعوام، وتحزبت الآراء المتناقضة، وتفرقت الإرادات المتعارضة، وملك الأرذلون سراة [(٢)] الناس، وفضت المجامع، واتسع الخرق على الراقع، ونشبت الخصومات، واستحوذ على أهل الدين ذوو العرامات، وتبددت الجماعات، ولا حاجة إلى الإطناب بعد حصول البيان، وما يزع الله بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن.." [(٣)].

ثم سرد الإمام الجويني - رحمه الله- عدة شروط يراها لازمة وحتمية لمن يتولى الإمامة العظمى، ونبه إلى أنه إذا طرأ الفسق على الإمام بعد توليه زمام أمور المسلمين فلا يتفق - رحمه الله- مع من يذهب إلى وجوب خلعه، ويرى أن طريان الفسق أمر طبيعي بالنسبة للإنسان بحكم فطرته وتكوينه وكونه غير معصوم، ويؤكد على أن "الفسق الصادر من الإمام لا يقطع نظره ومن الممكن أن يتوب ويسترجع ويؤوب، وقد قررنا بكل عبرة أن في الذهاب

---

(١) أدب الدنيا والدين للماوردي، ص: ١٣٦ - ١٣٧.

(٢) سراة كل شيء أعلاه ووسطه ومعظمه، وسراة النهار وقت ارتفاعه، والمعنى: علية الناس. (راجع المعجم الوسيط ٢/ ٤٣٠).

(٣) غياث الأمم للجويني، ص: ١٦ - ١٧.

إلى خلعه وانخلاعه بكل عثرة، رفض الإمامة ونقضها، واستئصال فائدتها ورفع عائدتها، وإسقاط الثقة بها، واستحثاث الناس على سل الأيدي عن ربقة الطاعة"[1].

وما كل هذا الحرص والحيطة من الإمام الجويني إلا رعاية لجانب النظام العام السياسي في الدولة واتساقه وعدم زعزعته؛ لأن في ذلك حصول الانخرام والانحلال لقواعد النظام العام..

ثالثاً: الجانب الاقتصادي للنظام العام:

عبر الماوردي - رحمه الله- عن الجانب الاقتصادي للنظام بعبارة: "الخصب الدار" وذكر أنه "تتسع النفوس به في الأحوال، ويشترك فيه ذو الإكثار والإقلال، فيقل في الناس الحسد، وينتفي عنهم تباغض العدم، وتتسع النفوس في التوسع، وتكثر المواساة والتواصل، وذلك من أقوى الدواعي لصلاح الدنيا وانتظام أحوالها؛ ولأن الخصب يؤول إلى الغنى، والغنى يورث الأمانة والسخاء.. وإذا كان الخصب يُحدث من أسباب الصلاح ما وُصف، كان الجدب يحدث من أسباب الفساد ما ضادها، وكما أن صلاح الخصب عام فكذلك فساد الجدب عام، وما عم به الصلاح إن وجد عم به الفساد إن فقد، فأحرى أن يكون من قواعد الصلاح ودواعي الاستقامة..".

ثم يوضح - رحمه الله- أن: "الخصب يكون من وجهين: خصب في المكاسب، وخصب في المواد، فأما خصب المكاسب فقد يتفرع من خصب المواد، وهو من نتائج الأمن المقترن بها، وأما خصب المواد فقد يتفرع عن أسباب إلهية، وهو من نتائج العدل المقترن بها.."[2].

وفي هذا إشارات واضحة من الماوردي - رحمه الله- إلى مدى تأثير الجانب الاقتصادي في الدولة وعلاقته بالنظام العام، وأن هناك جانباً مرتبطاً بالأمن الغذائي والأمن الاقتصادي للدولة مع النظام العام لها. وتناول الماوردي - رحمه الله- أيضاً صلاحيات الإمام المالية التي تمكنه من رعاية المال العام وطرق إنماء الموارد الاقتصادية واستثمارها بما يؤدي إلى زيادة الثروة

---

(١) مرجع سابق، ص: ٧٩.

(٢) أدب الدنيا والدين للماوردي، ص: ١٤٥-١٤٦.

والدخل العام للدولة من حيث تبيان أحكام الفيء والعطايا وشروط الأمناء وطرق إحياء الأرض الموات، وتحدث أيضاً عن الموارد المائية وكيفية المحافظة عليها [1].

والإمام الجويني أيضاً وضح الجانب الاقتصادي للدول وعلاقته بالنظام العام، حيث تبلورت كتابته حول مفهوم حفظ المال؛ أي أموال الدولة، من حيث مصادرها ومصارفها كما يحدد مفهوم المال العام المرصود للمصالح العامة. ويتحدث عن السياسات المالية الواجب اتباعها ومفهوم الإنفاق العام وسياسة الادخار والاحتياطي العام، وماذا يجب أن يكون العمل في حال حصول الدَّيْن العام أو وقوع الدولة في عجز في الميزانية، وهي قضايا كلها متعلقة بالنظام العام الاقتصادي للدولة، حيث يقول: "فهذه الأموال التي تحويها يد الإمام ومصارفها... وفيها ثلاثة أشياء تفتقر إليها الإيالة لا محالة: أحدها ذكر ألفاظ وجيزة ضابطة لمجمل المصاريف وكلياتها... والثاني: في تحقيق القول في أن الإمام هل ينزف بيت المال كل سنة أو يستظهر بذخيرة ليكون في أمره على بصيرة... والثالث: تفصيل القول فيه إذا نفدت الأموال، وانحسمت مجالبها ومكاسبها، فكيف يكون مضطربه ومحاله ومن أين ماله؟ وإلى ماذا يؤول مآله؟" [2].

رابعاً: الجانب الاجتماعي للنظام العام:

لم يتحدث ابن أبي الربيع - رحمه الله- عن الجانب الاجتماعي على وجه الخصوص بشكل واضح وظاهر، ولكنه أثناء كلامه عن أدوات تدبير الصلاح والمصلحة في الدولة المسلمة تحدث عن عمارة البلدان وأهمية تدبير الجند وتقدير الأموال، ثم خلص إلى نقطة مهمة جداً تشتمل على كل ما سبق وتحتوي في إطارها الجانب الاجتماعي للنظام العام الذي يحرص النظام العام نفسه على رعايته وحفظه، فتحدث - رحمه الله- عن العدل وقسمه إلى ثلاثة أقسام، أولها: ما يقوم به العباد من حق الله تعالى عليهم، كالفرائض وما يتعلق بها، والقرابين والضحايا، وعمارة الجوامع والمساجد، والقيام بالنوافل، واستعمال ما أمر الله ورسوله به. والثاني: ما يقومون به من حق بعضهم على بعض، وذلك كإقراض بعضهم بعضاً، وتأدية

(١) راجع: الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ١١٣ - ١٨٤.

(٢) غياث الأمم للجويني، ص: ١٨٢.

الأمانات، ورد الودائع، والشهادة بالحق، وفعل الخير. والثالث: ما يقومون به من حقوق أسلافهم كتكفين موتاهم، وعمارة مقابرهم، وقضاء ديونهم، وتربية أيتامهم، والصدقة عنهم "[1].

كما نرى الماوردي - رحمه الله- عبر أيضاً عن الجانب الاجتماعي المهم بالعدل الشامل، وأوضح أن هذا العدل الاجتماعي المستمد من قواعد النظام العام للدولة:" يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتعمر به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان "، ثم يقول:" إن العدل من إحدى قواعد الدنيا التي لا انتظام لها إلا به، ولا صلاح فيها إلا معه "، ثم يوضح أن العدل أنواع ومنها:" عدل الإنسان مع أكفائه، ويكون بترك الاستطالة، ومجانبة الإدلال، وكف الأذى، لأن ترك الاستطالة آلف، ومجانبة الإدلال أعطف، وكف الأذى أنصف، وهذه أمور إن لم تخلص في الأكفاء أسرع فيهم تقاطع الأعداء ففسدوا وأفسدوا "[2].

كما يتطرق الماوردي - رحمه الله- إلى ناحية أخرى اجتماعية تتعلق بالنظام العام الاجتماعي للدولة فيما يتعلق بالمعونة والمساعدة للمتضررين مما فيه نفع عام للجميع، ومثل على ذلك بالبلد إذا تعطل شربه، أو استهدم سوره، أو كان يطرقه بنو السبيل من ذوي الحاجات، وكان في بيت المال مال لم يتوجه عليهم في ضرر- أمر الوالي بإصلاح شربهم، وبناء سورهم، وبمعونة بني السبيل في الاجتياز بهم؛ لأنها حقوق تلزم بيت المال دونهم، وكذلك لو استهدمت مساجدهم وجوامعهم[3].

كما أننا نجد أن الإمام الجويني - رحمه الله- حدد وظائف اجتماعية في الدولة يفرضها عليها قواعد النظام العام فيقول:" وعلى الإمام القيام على المشرفين على الضياع بأسباب الصون والحفظ والإنقاذ، وهذا يتنوع إلى نوعين، أحدهما: الولاية على من لا ولي له من الأطفال والمجانين في أنفسهم وأموالهم. والثاني: سد حاجات المحاويج وأصحاب

---

(١) سلوك المالك لأبي الربيع ١/ ٤١٨.

(٢) أدب الدنيا والدين للماوردي، ص: ١٤٢ - ١٤٣.

(٣) راجع : الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ٥٦.

الخصاصات، وخاصة إن قدرت آفة وأزم وقحط وجدب "[1].

خامساً: الجانب الأمني للنظام العام:

الأمن العام عند الفقهاء له أهمية خاصة، وامتزجت كتاباتهم بهذا المفهوم في جميع ما سبق، فلم يتحدثوا عن أي جانب من جوانب النظام العام إلا وربطوه بجانب الأمن، فكأنهم قعدوا جوانب الأمن كلها: الأمن الفكري، الأمن الاقتصادي، الأمن الاجتماعي، الأمن السياسي. ففكرة الأمن العام فكرة شغلت أذهانهم كثيراً، وهي تستحق ذلك؛ لأن خراب الأمن وزعزعة الاستقرار أقوى وأسرع صور الاخلال بالنظام العام، وأشد فتكاً به من غيره نظراً للوقت الوجيز الذي قد يستغرقه الانهيار الأمني في تقويض قواعد النظام العام في مقابل انهيار الجوانب الأخرى الدينية والاقتصادية والاجتماعية التي قد تأخذ وقتاً أطول من ذلك حتى تظهر آثارها السيئة.

حيث يقرر الإمام الجويني أن على:" الإمام القيام بحفظ خطة الإسلام، بطلب ما لم يحصل، وحفظ ما حصل. والقول في حفظ ما حصل ينقسم إلى حفظه عن الكفار، وإلى حفظ أهله عن التواثب والتغالب والتقاطع والتدابر والتواصل، فأما حفظ الخطة عن الكفر فهو بسد الثغور وإقامة الرجال على المراصد "[2].

ولم يغفل الجويني - رحمه الله- جانب الأمن الداخلي حيث يقول:" وأما من تحويه الخطة... فهو نفض بلاد الإسلام عن أهل العرامة والمتلصصين والمترصدين للرفاق، فيجب على الإمام صرف الاهتمام إلى ذلك حتى تنتفض البلاد عن كل غائلة، وتتمّهد السبل للسابلة، وهذه كليات على الإمام "، فأما الجزئيات التي على الإمام في هذا الخصوص، فيراها الجويني داخلة في فصل الخصومات الثائرة، وقطع المنازعات الشاجرة، وهذا يناط بالقضاة، وتوقيع الحدود المختلفة.." "[3].

ثم يعود الإمام الجويني ليؤكد أن على الإمام في هذا الصدد: "إقامة السياسات

---

(١) غياث الأمم للجويني، ص: ١٥٠ وما بعدها.

(٢) غياث الأمم للجويني، ص: ١٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٤٩.

والعقوبات الزاجرة من ارتكاب الفواحش والموبقات؛ وذلك بنصب القتال لأهل البغي وقطّاع الطرق والمجاهدين بحمل الأسلحة وكل من امتنع عن الاستسلام للإمام والأذعان لجريان الأحكام"[1].

ويؤكد الإمام الماوردي - رحمه الله- أهمية هذا الجانب لأنه: "تطمئن إليه النفوس، وتنتشر فيه الهمم، ويسكن فيه البريء، ويأنس به الضعيف، فليس لخائف راحة، ولا لحاذر طمأنينة.. لأن الخوف يقبض الناس عن مصالحهم، ويحجزهم عن تصرفهم، ويكفهم عن أسباب المواد التي بها قوام أودهم، وانتظام جملتهم.."، ويوضح الماوردي أيضاً أن النظام العام الأمني ذو مجالات متعددة تبعاً لموضوع الاعتداء نفسه فيقول: "الأمن المطلق ما عم، والخوف قد يتنوع تارة ويعم أخرى، فأما تنوعه فبأن يكون تارة على النفس، وتارة على الأهل، وتارة على المال، وعمومه بأن يستوعب جميع الأحوال.."[2].

سادساً: جانب التخطيط للمستقبل:

للماوردي - رحمه الله- لفتة رائعة في هذا الجانب حيث أرشد إلى جانب مهم في الدولة يتعلق بوضع الخطط المستقبلية لجميع جوانب الحياة فيها، سواء الجانب الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو السياسي، أو نحوها؛ لأن في التخطيط للمستقبل تحقيق حصول النفع العام الذي يهدف النظام العام إلى تحقيقه، ففيه تخطيط لتحقيق الصلاح الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والأمني، ودون هذا التخطيط لا يمكن للمجتمع أن يسير وفق قواعد النظام العام بالشكل الذي يجب أن يكون، فربط - رحمه الله- النظرة المستقبلية بأمور مهمة وخطيرة في حياة الدولة وحضارتها ورقيها ورعاية مصالحها في كل الجوانب، وعلى كافة الأصعدة، وهو ما تعنى به الدولة الحديثة حالياً، حيث تضع خططاً قصيرة الأمد وأخرى طويلة الأمد؛ لتحقيق منجزات حضارية عالية، والحصول على مكتسبات تنموية فائقة. وقد عبر - رحمه الله- عن هذا المفهوم بكلمة "الأمل الفسيح" وفسره بأنه: "يبعث على اقتناء ما يقصر العمر عن استيعابه، ويبعث على اقتناء ما ليس يؤمل في دركه بحياة أربابه، ولولا أن الثاني يرتفق بما

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٥٠.

(٢) أدب الدنيا والدين للماوردي، ص: ١٤٤.

أنشأه الأول حتى يصير به مستغنياً؛ لافتقر أهل كل عصر إلى إنشاء ما يحتاجون إليه من منازل السكنى وأراضي الحرث، وفي ذلك من الإعواز وتعذر الإمكان ما لا خفاء به. فلذلك ما أرفق الله تعالى خلقه من اتساع الآمال حتى عمر به الدنيا، فتم صلاحها، وصارت تنتقل بعمرانها إلى قرن بعد قرن، فيتم الثاني ما أبقاه الأول من عمارتها، ويرم الثالث ما أحدثه الثاني من شعثها، لتكون أحوالها على الأعصار ملتئمة، وأمورها على ممر الدهور منتظمة، ولو قصرت الآمال ما تجاوز الواحد حاجة يومه، ولا تعدى ضرورة وقته، ولكانت تنتقل إلى من بعده خراباً لا يجد فيها بلغة ولا يدرك منها حاجة، ثم تنتقل إلى من بعد بأسوأ من ذلك حالاً حتى لا ينمى بها نبت، ولا يمكن فيها لبث" [1].

(١) أدب الدنيا والدين للماوردي، ص: ١٦٠.

المطلب الثاني

أهميــة النظــام العــام في الأنظمــة

الفرع الأول

علاقة النظام العام بالدولة

النظام العام يتكون من قواعد قانونية لكنها تمتاز بـصفة الحتم والإلـزام وعـدم جـواز الاتفاق على الخروج عليها أو تركها أو إلغائها، وفقهاء القانون حاولوا تحديد القوة الإلزاميـة التي تتمتع بها القواعد القانونية بـشكل عـام، والقواعـد القانونيـة الآمـرة والناهيـة بـشكل خاص.

وخرجوا بعدة نظريات كأساس لهذا الموضوع أبرزها أربع نظريات:

أول هذه النظريات "نظرية القانون الطبيعـي"، ويقـصدون بـذلك أن قواعـد القـانون الطبيعي تمثل الأساس الذي تقوم عليه الدولة، باعتبارها قواعد سابقة على نشأة الدولة وأنهـا تعبر عن العدالة المطلقة، غير أن هذه الفكرة انتقدت لأنها ليست قيداً قانونياً، وإنما مجرد قيـد أدبي أو سياسي لخلوها من الجزاء المادي؛ وذلك لأن الدولة وحدها هي التي تملك خلع القوة التنفيذية على القواعد المنظمة لسلوك الأفراد وعلاقتهم ببعضهم، ثـم نـشأت نظريـة أخـرى تسمى "نظرية الحقوق الفردية" وهي النظرية الثانية، ومؤداها أن للفرد حقوقاً معينة نـشأت معه، وتمتع بها في حياة العزلة الأولى السابقة على انضمامه إلى الجماعة السياسية، والدولة لم تنشأ بعد ذلك إلا لحماية هذه الحقوق، وكانت النظرية السابقة هي السند لظهـور هـذه النظريـة في البداية، ثم أصبحت نظريـة الحقوق الفردية مستقلة. لكن البعض أنكر هذه النظريـة، ونفـى أن يكون للفرد حقوق طبيعية سابقة على انضمامه إلى الجماعة السياسية المنظمة، ولـو صـح أن الإنسان قد عاش في عزلة وانفراد فلا يتصور أن يكون له حقوق معينة؛ لأن الحق لا ينشأ إلا في مواجهة الأفراد الآخرين.

أما النظرية الثالثة فتتمثل في نظرية التحديد الذاتي للإرادة، أي أن الدولـة لا يمكـن أن تخضع لقيد من القيود إلا إذا كان نابعاً من إرادتها الذاتية، وأن هـذا الأمـر هـو الـذي يجسد سيادتها.

ولهذا فإن القواعد القانونية التي ترسم حدود ممارسة الدولة لسلطتها لا يمكن أن توضع إلا بواسطة الدولة نفسها، وأن هذا لا يتنافى مع سيادتها؛ لأنها هي وحدها التي تحدد بإرادتها الخاصة القواعد القانونية التي تبين حدود هذه السلطة، وانتقدت هذه النظرية أيضاً من خلال أن الدولة لا تقيد نفسها بإرادتها عن طريق القوانين التي تسنها وتعدّلها، وأن القيد الذي يترك للشخص ليقيد به نفسه بإرادته واختياره لا يعتبر في واقع الأمر قيداً حقيقياً...

أما النظرية الرابعة فاسمها نظرية التضامن الاجتماعي، ويرى صاحبها أن الإنسان عاش دائماً في داخل الجماعة؛ لأنه يحتاج بصفة مستمرة إلى التضامن لإشباع حاجاته، سواء عن طريق الاشتراك لإشباع الحاجات المتشابهة، أو بواسطة تبادل المنافع نتيجة لاختلاف الحاجات والقدرات. فالتضامن الاجتماعي حقيقة واقعية يستند إليها القانون ويستمد منها الصفة الإلزامية، ويعتبر ضمير الجماعة منبع القاعدة القانونية ومصدرها، وشعور الأفراد بضرورة احترام التضامن فيما بينهم هو الجزاء على مخالفة هذه القاعدة القانونية، وبذلك تفرض القاعدة القانونية على الدولة الالتزام بها والامتناع عن كل عمل يشكل خرقاً لها، بل ويقع عليها واجب العمل على تنميتها. وهوجمت هذه النظرية لإنكارها لحق الدولة في إعطاء الصفة الوضعية للقاعدة القانونية، ولأن شعور الأفراد بضرورة احترامها والاستهجان عند مخالفتها ليس قيداً معتبراً في القانون.

مما سبق يتبين أن هناك نظريات عدة حاولت معرفة أبعاد العلاقة القائمة بين القواعد القانونية بشكل عام – وهي تمثل قواعد النظام العام الآمرة والناهية – وبين الدولة، وفسروا تلك العلاقات ومنشأها بالتفسيرات التي سبقت الإشارة إليها، وهي ترجع من حيث مضمونها إلى طائفتين: طائفة ترى أن القانون سابق على وجود الدولة وأنه يسمو عليها، وتتضمن هذه الطائفة نظرية القانون الطبيعي، ونظرية الحقوق الفردية، وكذلك نظرية التضامن الاجتماعي. والطائفة الثانية ترى أن القانون مرتبط بالدولة، فهي التي تمنح القاعدة القانونية القوة الإلزامية لاحترامها بعد أن تقوم بوضعها؛ ولهذا فإن القانون الذي تخضع له نابع من إرادتها الذاتية، كما عبرت عن ذلك نظرية التحديد الذاتي للإرادة.

وبحثنا المتعلق بالنظام العام للدولة المسلمة يبحث في علاقة النظام العام أو القاعدة

القانونية الآمرة والناهية – كما يعبر عنها القانونيون – بالدولة المسلمة؛ ولذا لابد من معرفة الموقف القانوني الصحيح لعلاقة النظام العام بالدولة[1].

علاقة النظام العام بالدولة المسلمة:

الدارس والمتفحص لتلك النظريات للبحث عن علاقة القاعدة القانونية أو النظام العام للدولة المسلمة يجد أن تلك النظريات لا تصلح أن تكون تفسيراً يبين نوعية تلك العلاقة؛ ذلك لأن نظرية القانون الطبيعي ترى أن قواعد القانون سابقة على نشأة الدولة ومعبرة عن العدالة المطلقة، ولهذا يجب على الدولة أن تخضع لها، وهذا أمر قد يتفق إلى حد ما مع منهج الدولة المسلمة التي تعد النصوص الشرعية أو الحكم الشرعي فيها بمثابة القاعدة القانونية، إلا أنه بالنظر إلى القواعد القانونية المجردة التي يقصدها رجال القانون فإن الإسلام أتى بالأحكام التي تتضمنها الشريعة الإسلامية الواجبة التطبيق في الدولة المسلمة ولا يقر بوجود قواعد قانونية سابقة على أحكامه؛ لأن القرآن والسنة مصدران أساسيان للقواعد القانونية والنظام العام في الدولة المسلمة.

وكذلك الشأن بالنسبة لنظرية الحقوق الفردية التي تقوم على أساس أن للفرد حقوقاً معينة نشأت معه والتصقت به، وتمتع بها في حياة العزلة السابقة على انضمامه إلى الجماعة السياسية، وأن نشأة الدولة كان بهدف حماية هذه الحقوق؛ لأن الإسلام أصلاً لا يقر بوجود هذه الحقوق الفردية اللصيقة بالإنسان منذ حياة الفطرة الأولى، وإنما يستمد الفرد حقوقه في الدولة المسلمة من قانونها وشريعتها التي بينت مدى تكريم الله سبحانه للإنسان وتفضيله على سائر المخلوقات، وفيما يتعلق بنظرية التضامن الاجتماعي التي تقوم على أساس أن القانون يرجع إلى مصدر اجتماعي يتمثل في ضمير الجماعة فهذا لا يتوافق مع طبيعة النظام العام الشرعي وقواعد التشريع الإسلامي التي تكتسب الصفة الإلزامية لكونها معبرة عن إرادة الله سبحانه وتعالى. وأما نظرية التحديد الذاتي للإرادة التي تفسر خضوع الدولة للقانون على أساس أنه وليد إرادتها ونابع من ذاتها فهو مصادم لقواعد النظام العام الشرعي

(١) راجع : فيما سبق نظرية الدولة في الإسلام، د. عبدالغني عبدالله، ص: ١٦٣ وما بعدها.

في الدولة المسلمة الذي يستمد قواعده من كلام الله سبحانه وحكمه [1].

ومما تقدم يتبين أن أساس علاقة الدولة بالنظام العام هو أساس يتداخل مع عدة أسس تكون في النهاية نوعية العلاقة، ومن تلك الأسس:

١- أساس التلازم بين الدولة والنظام العام، وأنهما شيئان لا ينفكان عن بعضهما، فمتى وجدت الدولة لابد من أن يكون قيامها على نظام عام يرسم منهجها ويحدد أهدافها وغاياتها، وفي مقابل ذلك فإن النظام العام يحتاج إلى أن يعمل تحت إطار الدولة ووفقاً لحدودها ومساحتها الموضوعية والتاريخية والجغرافية.

٢- أساس التلازم السابق يستوجب من الدولة ومن النظام العام عملاً وتطبيقاً؛ ولئلا يحصل خلل في فهم وظائف النظام العام ووظائف الدولة، ومهمات كل منهما، تتأكد هنا أهمية الأساس القائم على الانسجام والتداخل أو بمعنى التكامل، فالعلاقة التي يجب أن تسود بين النظام العام والدولة لابد من أن تكون علاقة تكاملية حتى يتحقق لكلا الأمرين ما يراد منه.

٣- أساس الحتمية: حيث إن قواعد النظام العام للدولة المسلمة قائمة على ذلك فهي تقوم على الإيمان الإسلامي، وهي كذلك قائمة على الأساس الإرادي، ولكن دور الإرادة هنا هو دور الدخول والالتزام فقط، وليس دور الإنشاء كما في النظريات السابقة، بمعنى أن النظام العام الإسلامي يقتضي أن يقبل الإنسان بإرادته الخضوع له، فإذا قبل ذلك خضع للحتمية الإسلامية خضوعاً كاملاً ودخل في حيز الالتزام الذي لا تصرف لإرادته فيه، وهو أحكام الشرع القويم، فتعاليم الشريعة –التي تعد المصدر الرئيس للنظام العام– تعد خطاباً من الله تعالى للناس، وكونها كذلك يقتضي أن الله سبحانه هو الملك المتصرف في العباد يجعلها ملزمة للناس ويسبغ الشرعية على ما تخاطب به [2].

وبالتالي فإن علاقة النظام العام بالدولة المسلمة يتضح من خلال النقاط التالية:

١ – أن قواعد النظام العام في الدولة المسلمة لا تخضع لأي من تلك النظريات

---

(١) راجع: المصدر السابق، ص: ١٦٣ وما بعدها، النظرية العامة للقواعد الآمره، د. سليمان بن عبدالمجيد، ص: ١١٨ وما بعدها.

(٢) راجع: مصنفة النظم الإسلامية، د. مصطفى وصفي، ص: ٩٦.

القانونية، وإنما تخضع لتفسير واحد فقط لا ثاني له، وهو أن النظام العام في الدولة المسلمة اكتسب أهميته وتوطدت علاقته بالدولة وأصبح ملزماً لها وفرض عليها لأن قواعده ومبادئه التي يهدف لحمايتها والمحافظة عليها مصدريتها ومنبعها من الشريعة الإسلامية، والسلطة الحاكمة أو الدولة إزاء ذلك لا مناص لها من تطبيق أحكام الشرع وقواعده إعمالاً لهذا المبدأ، قال سبحانه: ﴿ إِنْ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ ﴾[1].

٢ – أن الدولة المسلمة من خلال ما أنيط بها من وظائف واختصاصات تغطي جميع شؤون الحياة، سواء في نشاطها السياسي، أو التنظيمي، أو الاجتهادي، أو القضائي، أو التنفيذي، وما لها من حق التوجيه والإشراف على تصرفات الأفراد وشمول تدبيرها السياسي، وما تستلزم من بنية حضارية وإنسانية وعالمية، تعمل ذلك صوناً للصالح العام الذي يمثل نظامها العام الشرعي[2].

فهي إذاً الجهاز التنفيذي الذي يرعى النظام العام ويعمل على تطبيق قواعده، وكل ما يخالف النظام العام يستوجب البطلان، وبالتالي فرض الجزاء على مخالفة ذلك، وتتعاون سلطات الدولة المختلفة في صون النظام العام ورعايته وتطبيق أوجه الحماية المتنوعة على قواعده.

٣ – النظام العام بدوره يحمي كيان الدولة من الانهيار، فهو يضع القواعد التي تحمي الجانب الأمني والسياسي من الاعتداء عليهما أو المساس بهما، ويحدد المجال الاقتصادي والاجتماعي الذي يجب أن يتم التعامل في حدودهما، ويمنع أيضاً كل من يكون سبباً في انحراف الاتجاه الفكري المعتدل في الدولة، فهو إذاً ذو علاقة تبادلية وتعاونية مع الدولة.. الدولة تحميه وتطبق قواعده وتجازي على التعدي على حدوده، وهو يؤطر ويحفظ الحدود والمصالح العليا لها[3].

---

(١) سورة يوسف، الآية رقم: ٤٠.

(٢) راجع: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د. فتحي الدريني، ص: ٢٧٨.

(٣) راجع: الحماية الجنائية للنظام العام، لمحمد الغريب، ص: ٣.

الفرع الثاني

ارتباط النظام العام بالسلطات الرئيسة

المراد بالسلطة:

السلطة من السلاطة، وهي القوة والقهر، يقال: سلطه الله فتسلط عليهم والاسم سُلطة، والسلطان: الحجة والبرهان.. ولذلك قيل للأمراء: سلاطين؛ لأنهم الذين تقام بهم الحجة والحقوق.. وسلطان كل شيء شدته وحدته وسطوته [1].

فيكون معنى السلطة: القوة والقهر والشدة لعمل شيء معين.

والسلطة في الاصطلاح السياسي عرفت بتعريفات متعددة نظراً لتباين نظرة الكتّاب السياسيين تجاهها، ومن أفضل تعريفات السلطة في الاصطلاح السياسي هي أنها: "القدرة التي يتمتع بها الحاكم لفرض أوامره على المحكومين، بطريقة قانونية أو فعلية، بقصد رعاية مصالح الجماعة وتحقيق أهدافها العامة" [2].

أما أنواع السلطات في الدولة فهي تتنوع إلى ثلاث سلطات، حيث نص النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية في مادته (٤٤) على أن تتكون السلطات في الدولة من:

- السلطة القضائية.
- السلطة التنفيذية.
- السلطة التنظيمية.

وأن تتعاون هذه السلطات في أداء وظائفها وفقاً لهذا النظام وغيره من الأنظمة، والملك هو مرجع هذه السلطات [3].

أولاً: السلطة القضائية وعلاقتها بالنظام العام للدولة:

المراد بالسلطة القضائية للدولة:

السلطة عرفناها سابقاً، وأما القضاء فهو لغة الحكم وأصله "قضاي" لأنه من قضيت

---

(١) راجع: لسان العرب لابن منظور، ٧/ ٣٢٠.

(٢) نظرية الدولة، د. محمد كامل عبيد، ص ١٩٧.

(٣) راجع: النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية، المادة رقم: (٤٤).

والجمع الأقضية. والاسم: القضية، جمع: القضايا، وقضى يقضي بالكسر قضاء أي حكم، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً ﴾ [1]، ويستعمل لغة بمعنى الحكم والفراغ والهلاك والأداء والإنهاء والمضي والصنع والتقدير [2].

واصطلاحاً عرف بتعريفات عديدة من أجلها أنه: "منصب الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة" [3].

وتتضح علاقة السلطة القضائية بالنظام العام للدولة في أمرين:

الأول: أن القضاء أو السلطة القضائية في الدولة معنية بتحقيق العدالة في المجتمع، وهذه العدالة تحتاج إلى وجود ضمانات لحمايتها وصونها ورعايتها والحفاظ عليها، سواء تلك الضمانات المتعلقة بالقاضي من ناحية استقلال قضائه وأهليته وكفايته وأعوانه وعلاقته بالخصوم وعزله، أو من ناحية الضمانات المتعلقة بإجراءات التقاضي كمصادر أحكامه والتفرقة بين خصومه واختصاصه ووسائل الإثبات التي ينظرها، وكذلك ضمانات العدالة القضائية المتعلقة بإصدار الحكم وتنفيذه.

فهذه كلها أمور تعد من النظام العام للدولة؛ لأن وظيفة العدل في الدولة المسلمة يتمثل في المساواة بين جميع الناس أمام تشريعات الله، وبالتالي فلا يعفى منها أحد دون سبب يقتضيه؛ لأن العدل جاء ليوازن بين مصلحة الفرد والمجتمع بحيث لا تطغى مصلحة على أخرى، فلم يعطِ الإسلام للفرد حق التصرف في استخدام حقه بما يؤدي إلى الضرر بغيره، بل شرع مبدأ المحافظة على حق الغير، سواء كان ذلك الغير فرداً أو مجتمعاً [4].

الأمر الثاني: أن السلطة القضائية نفسها تعتبر من حماة النظام العام للدولة إذا رام أحدٌ اختراقه أو الإخلال به؛ ذالك أن القاضي وهو ينظر ما تحت يده من نزاعات وقضايا لا بد من أن يكون مدركاً لحدود النظام العام للدولة، وقد يؤدي به نظره القضائي إلى الحكم في المسألة لأجل اعتبارات مهمة تتعلق بالنظام العام، وهو بذلك يؤسس من خلال مبادئ القضاء

---

(١) سورة الإسراء، الآية رقم: ٢٣.

(٢) راجع : الصحاح للجوهري ٦/ ٢٤٦٣، مختار الصحاح للرازي، ص: ٥٤٠.

(٣) المقدمة لابن خلدون، ص ٢٤٣-٢٤٤.

(٤) راجع: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ، للدكتور فتحي الدريني ، ص: ٦٩-٧٥.

وقواعده القضائية إلى إظهار حدود جديدة للنظام العام في الموضوع الذي ينظر فيه، فهذه إذاً علاقة من وجه آخر سيأتي لها مزيد بيان في موضعها، إن شاء الله تعالى.

ثانياً: السلطتان التنفيذية والتنظيمية:

المراد بالسلطة التنفيذية:

السلطة عرفناها فيما سبق، أما المراد بالتنفيذية فنسبة إلى التنفيذ، وهو في أصل اللغة "إمضاء الأمر، يقال: رجل نافذ في أمره: ماضٍ في جميع أمره، ويقال: أمره نافذ أي: ماضٍ مطاع"[(١)].

وهي في الاصطلاح ماعدا التنظيم والقضاء من سائر الأعمال التي تتطلبها سياسة الناس وتدبير شؤونهم، وهي في الدولة المعاصرة الهيئة الحاكمة التي تقوم بتنفيذ القوانين وتسيير الإدارة والمرافق العامة[(٢)] ويقوم على هذه الهيئة: رئيس الدولة والوزراء والموظفون.

ورئيس الدولة هو الإمام في عرف الشريعة، ومن واجبه القيام بتدبير شؤون الدولة في حدود الدستور في الدولة غير الإسلامية، وإدارة شؤون الدولة في حدود الإسلام في الدولة الإسلامية، ويدخل في هذا التعبير العام اختصاصات شتى أهمها: تعيين الموظفين وعزلهم، وقيادة الجيوش، وإعلان الحرب، وعقد الصلح والهدنة وإبرام المعاهدات، وتنفيذ الأحكام والحدود، والأصل في الإسلام أن الإمام هو المسؤول الأول عن أعمال الدولة، بل عن سياسة الدولة العامة ويشرف على تنفيذها، وله أن يستعين بالوزراء والأمراء والولاة في القيام على شؤونها وتوجيه أمورها، وهم مسؤولون أمامه عن ذلك.

فهي إذاً تتمثل في الدولة المسلمة في الخليفة ومن يفوضهم أو يأذن لهم بالتفويض في ممارسة أعمال الخلافة في حراسة الدين وسياسة الدنيا بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ورعاية مصالح الأمة، من الوزراء أو الولاة وقواعد الجيوش ورجال الشرطة وجباة الزكاة،

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٣/ ٥١٤، القاموس المحيط ٣٣٩.

(٢) ظهر اصطلاح المرفق العام بمثابة المعيار للتفرقة بين المال العام والخاص المملوك للدولة، ثم تطور بنشأة النظام الإداري وأصبحت هذه الكلمة تعني: مشروعات تنشئها الدولة بقصد تحقيق غرض من أغراض النفع العام، ويكون الرأي الأعلى في إدارتها للسلطة العامة. (راجع القانون الإداري السعودي، د. السيد هيكل، ص ٧٥ - ٧٦).

وغيرهم من عمال الحكومة الذين بهم تنفذ الشريعة.

وهي في الدولة المسلمة لا تختلف عن مثيلاتها في الدول الأخرى، فهي تتكون من جميع المسؤولين والعاملين في الدولة، وإن اختلفت بعض الأسماء إلا أن الموضوع واحد تقريباً.

إذاً فالسلطة التنفيذية تشمل جميع أجهزة الدولة عدا القضاء وجهات التنظيم أو الاجتهاد، سواء كانت تتبع مجلس الوزراء أو الوزارات أو المجالس المحلية أو المؤسسات والهيئات العامة.. وعلى الرغم من اتساع مدلول السلطة التنفيذية إلا أن الدراسات الدستورية تعنى بمستوياتها العليا؛ أي برئيس الدولة وبمعاونيه المباشرين[1].

المراد بالسلطة التنظيمية:

يطلق القانونيون على هذه السلطة اسم السلطة التشريعية، ويقصد بها الجهة التي تملك إصدار القواعد العامة الملزمة التي تحكم تصرفات الناس في نطاق الدولة. لكن في الدولة المسلمة قد يختلف الأمر، فالتشريع في فقه الدولة المسلمة يطلق على أمرين: أولهما: إيجاد التشريع ابتداءً، وهذا لا يكون إلا لله سبحانه وتعالى، وثانيهما: بيان حكم تقتضيه شريعة قائمة وهذا الذي تولاه بعد الرسول ﷺ ورثته من العلماء، بدءاً بكبار الصحابة - رضي الله عنهم- ثم فقهاء التابعين وتابعيهم من الأئمة المجتهدين، فهؤلاء لم يشرعوا أحكاماً مبتدأة وإنما استمدوا الأحكام من نصوص القرآن والسنة وما نصبه الشارع من الأدلة وما قدره من القواعد العامة.

إذاً فالدولة المسلمة تؤمن إيماناً كاملاً بأن سلطة التشريع العليا لله تعالى، فهو خالق الكون والحياة والإنسان، وهو مالك هذا الخلق والمتصرف فيه وحاكمه ومدبر أمره، والناس معنيون وملزمون باتباع ما أمر الله به وعدم مخالفته فيما ورد النص فيه أو فيما يقرره فقهاء الإسلام مما لم يرد فيه نص.

وهذه هي الإجراءات والتدابير التي تسنها الدولة وتقعدها تأسيساً على ذلك، وفيما

---

(١) راجع: نظرية الدولة وآدابها في الإسلام، لسمير عالية، ص: ٤٥، النظام السياسي في الإسلام لشوكت عليان، ص: ٢٥٧، السلطات الثلاث، د. سليمان الطماوي، ص: ٣٨٥، النظام السياسي والدستوري، د. أحمد الباز، ص ٢١١.

يكون فيه مصلحة ودفع مفسدة. وعمل الدولة التنظيمي مبني على اجتهادات العلماء في هـذا الشأن؛ لأن العلماء في الدولة المسلمة يقومون بأمرين مهمين، أولهما: بيان الحكـم الـشرعي أو الفتوى عن طريق الاجتهاد، وثانيهما: التراتيب الإدارية والتنظيميـة، فالعمـل الأول خـاص بعلماء الشريعة، والثاني مشترك بينهم وبين ذوي الاختصاصات؛ وبالتالي فـإن مـا ينـتج عـن العمل الثاني ولا يصادم نصوصاً واضحة يسمى تنظيماً، ويأتي هذا التنظيم على شـكل أنظمـة وقواعد ولوائح وتعليمات ونحو ذلك، وتسمى تلـك الأجهـزة التـي تختص بدراسـة تلـك القواعد والأنظمة وتشرف على إصدارها في الدولة المسلمة بالسلطة التنظيمية[1].

علاقة السلطتين التنفيذية والتنظيمية بالنظام العام للدولة :

تظهر العلاقة في أن النظام العام للدولة المسلمة ما هو إلا قواعـد وأحكـام وإجـراءات موضوعه لأجل النفع العام للمجتمع ومقيدة بالصالح العام ولا يجـوز تعطيلهـا أو مخالفتهـا والمعني بتطبيق هذه القواعد والأحكام والإجراءات هي السلطة التنفيذية في الدولـة، كـما أن المعني بمراعاة النظام العام في مراحل التنظيم هي السلطة التنظيميـة ، وبالتـالي فهـما معنيـان بأحكام النظام العام تشريعاً وتنفيذاً في الدولة المسلمة .

(١) راجع: نظريـــة الدولة وآدابها في الإسلام، سمير عالية، ص: ٤٠، النظام السياسي في الإسلام، شوكت عليان، ص: ١٩٤.

الفرع الثالث

ارتباط النظام العام بفروع القانون المختلفة

تتمثل في أربعة مظاهر هي:

المظهر الأول: أن النظام العام يمثل الحد الأدنى من الحماية للأسس التي تقوم عليها الجماعة؛ ولذلك فهو يتسع ليشمل فروع القانون المختلفة: العام والخاص[1] على حد سواء، وتغدو كل القواعد التي يتضمنها القانون العام قواعد متعلقة بالنظام العام، أما القواعد القانونية في القانون الخاص فلا يعتبر منها متصلاً بالنظام العام إلا تلك التي تمس المصلحة العامة بطريقة مباشرة.

المظهر الثاني: النظام العام رمز لقواعد قانونية معينة تستخدم لحسم المنازعات التي تتولد عن المقتضيات المختلفة أو المتعارضة، فهو بذلك يقيم نظاماً ذا أولوية يستخدم أداة لحل الصعوبات التي تضعها المواجهة بين العديد من القواعد القانونية، أو بين القواعد القانونية الناشئة عن المصادر المختلفة للقانون، أو بين قاعدة القانون وإرادات الأفراد، فهو في جميع تلك الحالات السابقة يعبر عن تفوق الأسباب العامة على الأسباب الخاصة؛ لأن الأمر يتعلق دائماً بتأكيد تفوق المبادئ التي هي أساس النظام العام في الدولة والمجتمع على غيرها من المبادئ، فهو يتجسد في فكرة الأولوية التي تسمح للمصلحة العامة أن تسمو على المصالح الخاصة، وأن يحدد من بين مختلف المصالح المصلحة الأكثر ترجيحاً بسبب طابعها العام.

المظهر الثالث: النظام العام هو الباب أو المنفذ الرئيس الذي تجد منه القنوات الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية سبيلها إلى النظام القانوني لتثبت فيه ما يعوزه من عناصر الجدة والحياة، فعن طريق فكرة النظام العام يستجيب القانون للعوامل والمؤثرات الاجتماعية

---

(١) تقسيم القانون إلى عام وخاص يعود إلى علاقة الدولة ووجودها كطرف من أطراف العلاقة القانونية إما باعتبارها صاحبة سلطة وسيادة أم باعتبارها شخصاً عادياً، فإن كانت الأولى كانت العلاقة علاقة قانون عام، وإن كانت الثانية كانت العلاقة علاقة قانون خاص، ولذا فتعريف القانون العام هو: مجموعة من القواعد التي تحكم الروابط التي تكون الدولة طرفاً فيها باعتبارها صاحبة سلطة وسيادة، والقانون الخاص: هو مجموعة القواعد القانونية التي تحكم الروابط التي تقوم بين الأشخاص العاديين أو الروابط التي تكون الدولة طرفاً فيها ولكن بوصفها شخصاً عادياً. (راجع مبادئ القانون، د. عبدالفضيل أحمد، ص ٢٩).

والاقتصادية والخلقية، فيؤثر في القانون وروابطه، وتجعله يتمشى مع التطورات الاجتماعية والاقتصادية والخلقية في الجيل والبيئة.

المظهر الرابع: أن النظام العام بذاته قد يكون مصدراً للقانون، فهو ليس سكونياً أو جامداً ينحصر في التطبيق المتناسق للقواعد المختلفة، ولكنه قد يكون مصدراً للقواعد القانونية التي سنت من أجل حفظه، حيث قد ينص القانون بطريقة مجردة على ضرورة احترام النظام العام، وعندئذ يتدخل مفهوم النظام العام لصياغة تلك القاعدة صياغة ملموسة لتكييفها مع ذلك الموقف الواقعي، ففي تلك الحالة يوجد تكييف لقاعدة قانونية متعلقة بالنظام العام مع ظروف محددة، وتكون مهمة فكرة النظام العام تفسير تلك القاعدة القانونية القائمة. وقد يحدث ألا يكون موضوع النظام العام قد أملته قواعد القانون، وهنا يتعلق الأمر بتعويض صمت القاعدة للاستجابة لضرورة حل إحدى المشكلات الملموسة، ويفيد مفهوم النظام العام في هذا الصدد في سد الثغرات القانونية ولكنه يظل داخل الإطار القانوني"[1].

لقد حاول بعض القانونيين حصر النظام العام في دائرة روابط القانون العام، وردها آخرون بأنها نظرة قاصرة يكذبها الواقع؛ لأن النظام العام يدخل في دائرة القانون الخاص ولا يقتصر على دائرة القانون العام.

علاقة النظام العام بفروع القانون الخاص:

تتعلق أكثر قواعد القانون الخاص بالنظام العام، ويبدو ذلك جلياً في قانون المرافعات والقانون الدولي الخاص، ففي قانون المرافعات يعتبر النظام العام قاعدة إجرائية يترتب البطلان على مخالفتها؛ فتستخدم فكرة النظام العام للتفرقة بين العيوب التي تعتري الإجراء أو الشكل فتصيب صحته وتجعله باطلاً بطلاناً نسبياً وبين العيوب التي تصيب صحة الإجراء أو الشكل فتجعله باطلاً بطلاناً يتعلق بالنظام العام، وتتعلق تلك التفرقة بين معرفة أوجه النشاطات الفردية والضرورات الاجتماعية وتأكيد حماية المصلحة العامة التي تتعلق بها بعض الإجراءات. أما في القانون الدولي الخاص فيظهر النظام العام كقيد على بعض قواعده، حيث يستبعد القانون الأجنبي الواجب التطبيق إذا تعارض حكمه في خصوصية النزاع

(١) راجع: مضمون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري، د. محمد بدران، ص: ١٩-٢٦.

المطروح مع القواعد الجوهرية للقانون الوطني، كما أن للنظام العام ارتباطاً واضحاً بالقانون المدني وتطبيقاته، حيث تظهر في روابط الأحوال الشخصية، كالحالة المدنية، وقواعد الأهلية، وعلاقة الشخص بأسرته، وما له من حقوق، وما عليه من واجبات، إذا لم تكن حقوقاً مالية بحتة، مع أن من روابط المعاملات المالية في مجال القانون المدني ما يحقق مصلحة عامة فيعتبر من النظام العام، ومن ذلك الأسس التي يقوم عليها النظام الاقتصادي في البلاد، ودفع بعضهم تفريقاً لما يتعلق بالنظام العام وما لا يتعلق به من قواعد القانون الخاص فقالوا: إنه يفرق فيها بين قواعد الأحوال الشخصية من جهة وقواعد الأحوال العينية أو المعاملات المالية من جهة أخرى. فبالنسبة للقواعد المتعلقة بالأحوال الشخصية تسود فكرة النظام العام؛ لأن هذه القواعد تتصل بنظام الأسرة وهي الأساس الذي يقوم عليه كيان المجتمع، ومن ثم فالقواعد التي تنظم الأهلية وتلك التي تنظم الزواج وتحدد حقوق كل من الزوجين قِبَل الآخر وواجباته وحقوق الأبناء والآباء، كل هذه قواعد متعلقة بالنظام العام. أما بالنسبة للقواعد المتعلقة بالمعاملات المالية ففكرة النظام العام فيها تضيق؛ لأنها تعنى بتنظيم مصالح خاصة للأفراد ولا يريد القانون أن يسلب الأفراد حريتهم في تنظيمها وفق ما يرونه محققاً لمصلحتهم؛ ولذلك فالأصل ألا يكون من النظام العام، ولكن إذا اتصلت هذه القواعد بما يمس كيان المجتمع ويتعلق بمصالح أساسية تجب حمايتها فإن تلك القواعد تكون من النظام العام.

علاقة النظام العام بفروع القانون العام:

القانون العام هو الذي ينظم روابط الأفراد بالسلطات العامة، أو روابط السلطات العامة بعضها ببعض، وهذا التنظيم ينظر فيه إلى المصلحة العامة؛ فلا يجوز للأفراد أن يتفقوا على ما يتعارض مع هذه المصلحة العامة تحقيقاً لمصلحتهم الفردية؛ ولذا فقواعد القانون العام كلها متعلقة بالنظام العام؛ لأنها تمس كيان الدولة السياسي والاجتماعي والخلقي، فنجد أن القانون الدستوري يمثل الأسس الأساسية للنظام العام السياسي للدولة الذي لا يجوز للحكام ولا للمحكومين الخروج عليه أو انتهاكه، لا بإراداتهم المنفردة ولا بالاتفاق فيما بينهم. فهو بالنسبة للمحكومين قواعد دستورية مقررة للحقوق والحريات العامة وهي من

النظام العام. وبالنسبة لسلطات الحكم فإن المبادئ التي قررها الدستور والقوانين الأساسية يجب تطبيقها والخضوع لها وإلا كانت تصرفات هذه السلطات باطلة.

ثم نجد أن قواعد القانون الجنائي مرتبطة بالنظام العام، فيعد باطلاً الاتفاق على ارتكاب جريمة أو الاتفاق على عدم ارتكابها مقابل مبلغ من المال وهكذا، بل تحظى الأسس المختلفة للنظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والخلقي بحماية قانون العقوبات أو القانون الجنائي، ويعد الخروج على هذه الأسس جريمة يعاقب عليها القانون؛ لأن قواعد القانون الجنائي تهدف إلى تحقيق الأمن والاستقرار في المجتمع.

ويدخل النظام العام في مجال القانون المالي؛ لأنه ينظم قضايا اقتصادية وسياسية أساسية في المجتمع، وكذلك في مجال القانون الإداري لأنه نظم مصالح أساسية في المجتمع كنظام العاملين وإدارة المرافق العامة.

ولقواعد هذا القانون تطبيقات، أولها في فكرة النظام العام في مجال الضبط الإداري المتمثلة في الأمن العام والسكينة العامة والصحة العامة، وثانيها في فكرة النظام العام في الإجراءات الإدارية، ويقصد بالأخير مجموعة القواعد التي تنظم طريقة تعبير السلطة الإدارية عن إرادتها وخطوات نشوء العمل الإداري وطريقة تنفيذه، إضافة إلى رفع المنازعة الإدارية والفصل فيها، وسيأتي مزيد بيان لهذه العلاقة وغيرها في القادم من الأبواب، إن شاء الله [1].

---

(١) راجع: مدخل لدراسة القانون د. عبدالناصر العطار، ص: ١١٦-١١٧، القانون الدولي الخاص، د. ممدوح عرموش، ص: ١٩٨-١٩٩، الأصول العامة للقانون د. توفيق فرج، ود. محمد مطر، ص: ٦٨-٦٩، المدخل إلى القانون د. حسن كيره، ص: ٤٨-٤٩، الموجز في النظرية العامة للالتزامات، د. عبدالرزاق السنهوري، ص: ١٤٧-١٤٨، المدخل للعلوم القانونية، د. توفيق فرج، ود. محمد مطر، ص: ٨٠، دروس في مبادئ القانون د. عبدالودود يحيى، ص: ٥٠-٥١، مضمون فكرة النظام العام في مجال الضبط الإداري، د. محمد بدران، ص: ٢٧ وما بعدها.

المبحث الثالث
حكم الالتزام بالنظام العام للدولة المسلمة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
حكم الالتزام بالنظام العام في الشريعة

تمهيـــد:

في الحقيقة لبحث هذه المسائل لابد من أن نتوقف قليلاً عند مسألتين مهمتين تناولهما العلماء بالبحث والتدقيق وهما المفتاح لما نحن بصدده الآن، وهما: مسألة هل الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة؟ ومسألة هل يجوز تغيير المباح؟

أولاً: مسألة هل الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة؟

انحصرت الأقوال في قولين:

الأول: أن الأصل في الأشياء الحظر، واستدل أصحاب هذا القول بالأدلة التالية:

١ - قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ ﴾ [(١)]، فبين سبحانه وتعالى أن سلطة التحليل والتحريم له وحده سبحانه وليست لنا، وعليه فنحن لا نعلم الحلال ولا الحرام إلا بإذنه [(٢)].

٢ - استدل أصحاب هذا القول بدليل عقلي وهو أن الأعيان ملك لله تعالى؛ لأنه خلقها وأنشأها، والانتفاع بملك الغير بغير إذنه قبيح ولا يجوز، قياساً على ملك المخلوق، والله لم يأذن بالانتفاع بها فيبقى الأصل هو التحريم، كما أن الأخذ بالحظر والتحريم أحوط وأبعد عن الخطر [(٣)].

---

(١) سورة النحل، الآية رقم: ١١٦.

(٢) راجع : إرشاد الفحول للشوكاني، ص: ٤٧٥.

(٣) راجع : شرح مختصر الروضة للطوفي ١/ ٣٩٥.

القول الثاني: أن الأصل في الأشياء الإباحة، واستدلوا بما يلي:

أولاً: من القرآن الكريم:

قوله تعالى: ﴿ قُلْ لا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً ﴾ [1]، "فهذا يدل على أن ما لم يوجد تحريمه فليس بمحرم" [2].

فالآية الكريمة قد جعلت الإباحة هي الأصل والتحريم هو المستثنى، فيلزم من ذلك أن يكون الأصل في الأشياء الإباحة [3].

ومن السنة استدلوا: بما جاء في الصحيحين عن سعد بن أبي وقاص [4] قال: قال رسول الله ﷺ: "إن أعظم المسلمين جرماً من يسأل عن شيء لم يُحرَّم فحُرِّم من أجل مسألته" [5]، "دل ذلك على أن الأشياء لا تحرم إلا بتحريم خاص؛ لقوله: لم يحرم، ودل على أن التحريم قد يكون لأجل المسألة، فبين بذلك أنها بدون ذلك ليست محرمة وهو المقصود" [6].

ثانياً: مسألة هل يجوز تغيير المباح أو سلطة ولي الأمر في تغيير المباح:

لا شك في أن من المقرر لدينا أن سلطة التشريع في الإسلام إنما هي لله سبحانه وتعالى وحده دون سواه، والله هو الحاكم في الخلق، يقول سبحانه: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ ﴾ [7]، ولا يشاركه في هذا الحق أحد من الخلق، ولا خلاف في هذه المسألة والإجماع منعقد عليها [8].

والمباح باعتباره حكماً شرعياً لأنه مستفاد من الشرع وأدلته، فهو كغيره من الأحكام الشرعية

---

(١) سورة الأنعام، الآية رقم: ١٤٥.

(٢) جامع العلوم والحكم لابن رجب، ص: ٤٢٦.

(٣) راجع: المحصول للرازي، ٦/ ١٠٢، إرشاد الفحول للشوكاني، ص: ٤٧٣.

(٤) هو: سعد بن مالك بن أهيب بن عبد مناف، أحد العشرة وأحد السابقين الأولين، وأحد من شهد بدراً والحديبية، وهو أول من رمى سهماً في سبيل الله، توفي بالمدينة سنة ٥٥هـ وله (٢٧١) حديثاً. (راجع: سير أعلام النبلاء ١/ ٩٢، الإصابة ٢/ ٣٣).

(٥) رواه البخاري في كتاب الاعتصام باب ما يكره من كثرة السؤال (حديث: ٧٢٨٩)، ومسلم في كتاب الفضائل باب توقيره ﷺ، وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه (حديث: ١٣٢).

(٦) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية، ٢١/ ٥٣٧.

(٧) سورة الأنعام، آية: ٥٧.

(٨) راجع: الإحكام للآمدي ١/ ١١٣، إرشاد الفحول للشوكاني، ص: ٢٥.

خاضع لسلطة التشريع التي انفرد فيها الخالق سبحانه وتعالى.

وقد أشار الإمام الشاطبي إلى شيء من ذلك، حيث يقول: "وأما تحريم الحلال وتحليل الحرام وما أشبهه فمن حق الله تعالى؛ لأنه تشريع مبتدأ وإنشاء كلية شرعية ألزمها العباد، فليس لهم تحكم، إذ ليس للعقول تحسين ولا تقبيح تحلل به أو تحرم، فهو مجرد تعدٍّ فيما ليس لغير الله فيه نصيب؛ فلذلك لم يكن لأحد فيه خيرة" [1].

فالمباح بهذا المعنى عنصر من عناصر النظام العام في التشريع الإسلامي لا يجوز تغييره أو إضفاء صفة شرعية جديدة عليه، لكن هذا لا يعني بحال إطلاق العمل بالمباح بقطع النظر عن نتائجه ومآلاته؛ لأنها قد تكون مناقضة لقصد الشارع من تشريع المباح خاصة، أو مصادمة لنصوص التشريع العامة.

يقول الشاطبي: "إن كل مباح ليس بمباح بإطلاق، وإنما هو مباح بالجزء خاصة، وأما بالكل فهو إما مطلوب الفعل أو مطلوب الترك" [2]، ويقول أيضاً: "إن الإباحة بحسب الكلية والجزئية تتجاذبها الأحكام البواقي، فالمباح يكون مباحاً بالجزء، مطلوباً بالكل على جهة الندب أو الوجوب، ومباحاً بالجزء منهياً عنه بالكل على جهة الكراهة أو المنع" [3].

هذا باعتبار الكلية والجزئية، وأما باعتبار كونه ذريعة لغيره فإنه يأخذ حكم ما كان ذريعة له، فيقول رحمه الله: "قد يتعلق بالمباح في سوابقه أو لواحقه أو قرائنه ما يصير به غير مباح" [4]، ويقول أيضاً عنه: "وعلى الجملة فإذا فرض ذريعة إلى غيره فحكمه حكم ذلك الغير" [5].

وهنا - كما قرر العلماء- يأتي دور ولي الأمر لمنع هذه المآلات الممنوعة الناتجة عن استعمال المباح، وذلك عن طريق تقييده ومنع العمل به حتى يزول ذلك الظرف الذي اقتضى

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٧٧.

(٢) مرجع سابق ١/ ١٤٢.

(٣) مرجع سابق ١/ ١٣٠.

(٤) مرجع سابق ١/ ١١٤.

(٥) مرجع سابق ١/ ١٤١.

تقييده، وهذا التدخل من ولي الأمر إنما هو لتحقق مصلحة عامة راجحة اقتضت التغيير[1].

لكن يتبين هنا أن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن هذه الإباحة يجوز تقييدها من قبل ولي الأمر بتنظيمات أخرى تعد ملزمة للجميع ولا تجوز مخالفتها أو الاتفاق على خلافها، يقول الأستاذ الزرقا: "والاجتهاد الإسلامي قد أقر لولي الأمر من خليفة أو سواه أن يحد من شمول بعض الأحكام الشرعية أو تطبيقها أو يأمر بالعمل بقول ضعيف مرجوح، إذا اقتضت المصلحة الزمنية ذلك، فيصبح هو الراجح الذي يجب العمل به، وبذلك صرح فقهاؤنا وفقاً لقاعدة المصالح المرسلة، وقاعدة تبدل الأحكام بتبدل الأزمان، ونصوص الفقهاء في مختلف الأبواب تفيد أن السلطان إذا أمر في موضوع اجتهادي أي قابل للاجتهاد وغير مصادم للنصوص القطعية في الشريعة كان أمره واجب الاحترام والتنفيذ شرعاً، فلو منع بعض العقود لمصلحة طارئة واجبة الرعاية، وقد كانت العقود جائزة نافذة شرعاً، فعندها تصبح بمقتضى منعه باطلة أو موقوفة على حسب الأمر"[2].

إذاً دائرة النظام العام في الشريعة الإسلامية ليست واسعة بحيث يؤدي تطبيق قواعد النظام العام على جميع شؤون الحياة إلى شلل الإرادة الإنسانية فيعيق حركتها ويعطلها عن الإبداع والتطور، بل هي مساحة معقولة المعنى، وفي حدود المطلوب منها؛ لتسيير حياة الناس وفق أوامر الشرع المطهر، بحيث يقوم النظام العام للدولة بوظائفه المطلوبة منه على الوجه الأكمل؛ وذلك لأن النظام العام يهدف إلى حماية الحدود الدنيا من أركان الشريعة ومقاصدها العامة، والمحافظة عليها من الاعتداء والانتهاك وتجاوزها بطغيان الإرادة الإنسانية عليها، ويبقي النظام العام ما عدا ذلك تحت تصرف الإنسان والدولة فيما يحقق مصالح العباد الخاصة، وبما لا يترتب عليه ضرر على الآخرين. وقد وجدنا الإمام البزدوي - رحمه الله - قد ذكر حقوق الله تعالى على سبيل الحصر، وكذلك ما كان حق الله فيه غالباً، أما حقوق العباد فقال فيها بعد أن ذكر لها أمثلة قليلة "وحقوق العباد أكثر من أن تحصى"[3].

---

(١) راجع: الملكية في الشريعة الإسلامية لعلي الخفيف، ص: ١١٢، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، للدكتور فتحي الدريني، ص: ١١١.

(٢) المدخل الفقهي العام للزرقا ١/ ١٩١.

(٣) أصول البزدوي مع كشف الأسرار للبزدوي، ٤/ ١٧٧.

وإذا كانت الأحكام المتعلقة بالنظام العام هي حقوق الله إلا أنه ليست كل حقوق الله من النظام العام، إذ إن المندوب والمكروه - كما ذكرنا سابقاً- من حقوق الله، لكنها ليست من النظام العام بمعناه الفني، وقد أشار الشاطبي إلى أن حقوق الله سبحانه تختلف من حيث قوتها وإلزاميتها حيث يقول: "إن حقوق الله ليست على وزن واحد في الطلب، فمنها ما هو مطلوب حتماً، كالقواعد الخمس وسائر الضروريات المراعاة في كل ملة، ومنها ما ليس بحتم كالمندوبات" [1]، إذاً فالنظام العام يمثل حدوداً معينة من الأحكام التكليفية تنحصر في الواجب والمحرم فقط.

ونرى في قوله تعالى: ﴿ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ ﴾ أن النص القرآني اكتفى بالنص على الأمور المتعلقة بالنظام العام، ثم أباح للإنسان الزواج بمن شاء من النساء، وهذا يدل على أن دائرة النظام العام ليست واسعة، بل إن دائرة المباح هي الواسعة، بدليل أنه قد حصر في الأول وأطلق في الثاني، والقليل والمحدد هو الذي يمكن حصره بخلاف الكثير الواسع [2].

أجل، فالنظام العام لا يستحوذ على كل تطبيقات شؤون الدولة الحياتية، بل هو مختص بتطبيق أسس الدين وشرائعه الأساسية التي تعد حقوقاً لله سبحانه وتعالى، ويختص بها النفع العام لبني البشر، فتكون قواعده على طريقة الحتم والوجوب والإلزام أمراً أو نهياً، ويترك الناس في تدبير شؤونهم على البراءة الأصليـة، والأصل العام الذي يقتضي الحل والإباحة العامة، إلا إذا تم النيل من هذه الإباحة بأي سوء، كأن تستهدف الإباحة الأصلية أيضاً لأجل تغييرها كلية من الرسم الشرعي الأصلي، فهنا يتدخل النظام العام ليعيد كل شيء إلى نصابه ومكانه الصحيح وفق تشريعات الرب سبحانه.

وإذا اتضحت حدود النظام العام في الدولة المسلمة، وأنه خاص بالقواعد الآمرة أو الناهية التي تعنى بتطبيق حقوق الله ورعايتها لتحقيق الصالح العام للمجتمع، ولا يجوز لأحد مخالفتها أو الاتفاق على تغييرها أو تبديلها، يتضح بما لا يدع مجالاً للشك أن الدولة المسلمة يجب عليها وجوباً حتمياً تطبيق أحكام النظام العام والالتزام بها وعدم السماح لأي

---

(١) الموافقات للشاطبي، ٣/ ٢٥٥.

(٢) راجع: المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني، ص: ٢٥١ وما بعدها.

شخص بالنيل منها أو الإخلال بها لأدلة عديدة.

يقول الدكتور فتحي الدريني: "جاءت الشريعة الإسلامية بمفهوم مستقل للنظام الشرعي العام... ويترتب على ذلك أنه لا مجال للاجتهاد بالرأي فيما هو ثابت من النظام الشرعي العام، إذ لا مساغ للاجتهاد فيما ورد فيه نص قطعي.. وأنه لا تجوز مخالفة ما هو متعلق بالنظام العام في ميدان التعامل في إنشاء التصرفات والعقود والشروط، أو في القضاء، أو في العلاقات الدولية وإبرام المعاهدات. كما أن النظام العام يمثل صلب" الوحدة التشريعية "في الإسلام لكل النظم التي تدور في فلكه، فلا يكون بينهما خلاف جوهري.. ولذا فإن النظام العام - بما هو ذو عناصر أساسية تنهض بها أدلة قاطعة - ثابت على مر الزمن، إذ لا يجوز تغييره أو تبديله، فلا مجال للاجتهاد بالرأي فيه، ولا يجوز العمل على خلاف ما يقضي به؛ لأنه يمثل الإرادة الإلهية في التشريع في أعلى مراتب الوضوح والقوة"[1].

ولا شك في أن هذا الحكم الذي يتحلى به النظام العام للدولة نابع من دلالات أصلية في الشريعة الإسلامية تمثل أسس النظام العام ومنطلقاته في الدولة المسلمة، وإليها ومن خلالها يستند. لكننا سنرجئ الحديث عن هذا الأمر إلى الباب التالي الذي يعنى بالحديث عن مصادر النظام العام ومنابعه وأسسه، ويكفينا هنا أننا قررنا الحكم الواضح للنظام العام من خلال تحديد مساحته وتطبيقاته في الدولة المسلمة ووجوب العمل به.

إذاً فقواعد النظام العام وما يضعه ولي الأمر من ترتيبات وتنظيمات وتقييدات للمباحات يعد نظاماً عاماً يجب على الأفراد التقيد به وعدم الإخلال بأي صورة من صوره.

---

(١) المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني، ص: ٢٤٧-٢٤٨.

المطلب الثاني
حكم الالتزام بالنظام العام في الأنظمة

أحكام النظام العام لدى القانونيين واجبة التطبيق، حيث ورد في تعريفاتهم تأكيد أبرز وأهم صفة يمتاز بها النظام العام لديهم وهي صفة الإلزام والحتم، فعبر بعضهم بصراحة أن النظام العام قواعد وأحكام لا يجوز مخالفتها.. وعبر آخرون بأنها قواعد آمرة لا يجوز مخالفتها، وعبر قسم ثالث بأنها مجموعة أسس تتعلق بالمصالح العليا للدولة، وهذه التعبيرات تؤكد أن النظام العام في الأنظمة يأخذ حكم الحتم والإلزام.. بل ويترتب على الإخلال به أو عدم تطبيقه بطلان تلك التصرفات التي خالفته وفسادها وإيقاع العقوبة والجزاء على مرتكبها.

والدكتور السنهوري يشير في كتابه "الوسيط".. إلى أن "القواعد القانونية التي تعتبر من النظام العام هي قواعد يقصد بها إلى تحقيق مصلحة عامة سياسية، أو اجتماعية أو اقتصادية تتعلق بنظام المجتمع الأعلى، وتعلو على مصلحة الأفراد"، ثم يفرّع على هذا الأصل قوله: "فيجب على جميع الأفراد مراعاة هذه المصلحة وتحقيقها، ولا يجوز لهم أن يناهضوها باتفاقات فيما بينهم، حتى لو حققت هذه الاتفاقات لهم مصالح فردية، فإن المصالح الفردية لا تقوم أمام المصلحة العامة" [1].

بل اجتهد القانونيون في وضع معايير دقيقة لمعرفة قواعد النظام العام وتمييزها عن غيرها من القواعد سيأتي ذكرها، إن شاء الله.

وهذا الحرص على وضع معايير دقيقة لما يدخل في النظام العام وما لا يدخل فيه دليل أكيد وظاهر على وجوب الالتزام بالنظام العام في الأنظمة وعدم إهماله أو الإخلال به، أو عدم تطبيقه.

حكم الالتزام بالنظام العام في الدولة المسلمة في ضوء أنظمتها:

المفترض في الدولة المسلمة أنها تطبق أحكام الشرع الحنيف في كل أمورها وشؤونها

(١) الوسيط للسنهوري ١/ ٣٩٩.

السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها من أمور، منطلقة في ذلك من استشعارها بوجوب الالتزام بهذه الأحكام الشرعية في كل شؤون حياتها. وأحكام النظام العام أحكام شرعية مستقاة من معين الشريعة الإسلامية، والإجراءات والتدابير التي تتخذها الدولة المسلمة فيما لم يرد فيه نص؛ واجب التطبيق أيضاً، كما سبق أن وضحنا في مسألة تقييد المباح.

ويتبين بشكل واضح موقف الأنظمة من التزام النظام العام في أن الدولة المسلمة بما تعمل به من أحكام، سواء أكانت أحكاماً نصية ثابتة أم اجتهادية سنها ولي الأمر تعد واجبة التطبيق ؛ لأن الدولة المسلمة تستمد تشريعاتها من نصوص الوحي واجتهادات علماء المسلمين . وسيتم لاحقاً في ثنايا هذا الكتاب إيراد عدد من نصوص النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية التي تؤكد وتنص على وجوب تطبيق الشريعة، وأن ولي الأمر يسوس الرعية سياسة شرعية قائمة على المصلحة ودفع المفسدة، وهذا يمثل الموقف الواضح للأنظمة من النظام العام في الدولة وتعطي انطباعاً عن وجوب الالتزام به وتطبيقه وعدم الإخلال به.

وقد أكدت بعض المواد صراحة على عدم مخالفة النظام العام للدولة، كما ورد في نظام المطبوعات السعودي في المادة التاسعة منه: "أنه يراعى عند إجازة المطبوعة أن لا تخالف أحكام الشريعة الإسلامية، وأن لا تفضي إلى ما يخل بأمن البلاد أو نظامها العام.."، كما أكدت المادة الثامنة منه على "إجازة المطبوعة الخارجية إذا خلت من كل ما يسيء إلى الإسلام أو نظام الحكم، أو يضر بالمصلحة العليا للدولة، أو يخدش الآداب العامة".

الباب الأول

مصادر النظام العام للدولة المسلمة

وفيه أربعة فصول :

الفصل الأول : الأدلة المتفق عليها .

الفصل الثاني : الأدلة المختلف فيها .

الفصل الثالث : مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية .

الفصل الرابع : المعاهدات والاتفاقيات .



الفصل الأول

الأدلــــة المتفـــق عليــــها

وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : القرآن الكريم .

المبحث الثاني : السنة النبوية .

المبحث الثالث : الإجمـــــاع .

المبحث الرابع : القيـــــاس .

المبحث الأول
القـــرآن الكــريم

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
دلالة القرآن الكريم اللفظية على النظام العام[1]

أولاً: الدلالات اللفظية للقرآن الكريم على النظام العام المتمثل في المصلحة العامة للدولة:

١- يدل سياق خطاب القرآن الكريم على أن الإيمان بالله وتوحيده مصلحة، وأنه بالتالي جزء لا يتجزأ من النظام العام للدولة، ويمكن أن نسميه البعد العقدي أو الفكري للنظام العام، فقد قال سبحانه: ﴿ وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلاَّ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ فَمَنْ آمَنَ وَأَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[2].

فالإصلاح قرين الإيمان، وكلاهما مصلحة واجبة التحصيل كما يتبين من هذا السياق، وأصلح هنا أي: فعل الصلاح، وهو الطاعة لله فيما أمر ونهى؛ لأن الله ما أراد بشرعه إلا إصلاح الناس، كما حكى عن شعيب: ﴿ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ﴾[3].

٢- قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُوْلَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللاَّعِنُونَ، إِلاَّ الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُوْلَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ ﴾[4]، فهنا دلالة واضحة على ترتيب الوعيد الشديد لمن كتم ما جاءت به الرسل من الدلالات البينة على المقاصد الصحيحة، وفيه دلالة واضحة على الجانب الفكري أيضاً للنظام العام، بحيث إن الإصلاح بنشر العلم الصحيح ودحض الأباطيل

(١) يرى بعض الباحثين أن القرآن يتعذر تعريفه بالتعاريف المنطقية ، وبعضهم عرفه بأنه كلام الله تعالى المنزل على رسوله (ﷺ) باللفظ العربي المكتوب في المصاحب المنقول إلينا بالتواتر ... إلخ ، وبالنسبة لمصطلح الدلالة اللفظية : فهي ما دل عليه اللفظ في محل النطق أي دلالة المنطوق. (راجع: مباحث في علوم القرآن لمناع القطان ، ص ٢٠-٢١ ، علم أصول الفقه لمحمد الزحيلي، ص ٣١٨ وما بعدها، الوجيز في أصول الفقه لعبدالكريم زيدان، ص ٣٦٠ وما بعدها).

(٢) سورة الأنعام، الآية رقم: ٤٨.

(٣) سورة هـــود، الآية رقم: ٨٨.

(٤) سورة البقـرة، الآية رقم: ١٥٩ – ١٦٠.

وإظهار الحق ينجي من الوعيد الشديد المترتب على خلاف ذلك؛ لأن في كتم العلم الصحيح نشراً للأباطيل وتزييفاً للعقل والفكر.

٣- من الدلالات اللفظية على النظام العام في السياق القرآني دلالة المفسدة التي هي نقيض المصلحة، وهو إطلاق شرعي فقهي لدى علماء الشريعة على ما يخل بالنظام العام من مفاسد هي نقيض المصالح، يقول سبحانه: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [(١)]، والمعنى: إذا تزعم شخص الناس سعى في الأرض بالفساد؛ وذلك بإهلاك الحرث والنسل. والحرث: هو محل نماء الزروع والثمار، والنسل: هو نتاج الحيوانات، ولا قوام للناس إلا بهما، وليس المراد خصوص هذين، بل المراد ضياع ما به قوام الناس من خيرات الأرض. وقد نهى الشارع عن إتيان هذه المفاسد الاقتصادية؛ لأن الله لا يحب الفساد بسبب ما فيه من خراب وتدمير للموارد والإمكانات التي أودعها في الكون قواماً لحياة البشر [(٢)].

بالإضافة إلى الآية السابقة يؤكد السياق القرآني على دلالة أخرى من دلالات النظام العام الاقتصادي المتمثل في فساد الوزن والكيل والتعامل التجاري وميزان التبادل الاقتصادي، فيقول سبحانه: ﴿فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [(٣)]، فهذه الآية ذات دلالة مصلحية للنظام العام بشقه الاقتصادي؛ لأنها ذات علاقة مباشرة برواج المعاملات التجارية في الأمة لاعتمادها على الثقة المتبادلة بين المتعاملين ويحصل ذلك بشيوع الأمانة؛ لأنه بذلك - كما قلنا- ينشط الناس للتعامل ويزيد الإنتاج وتزدهر الأسواق والحركة التجارية ودوران رأس المال، وبضد ذلك تختل المعاملات التجارية والأحوال الاقتصادية والمالية بمقدار تفشي المفسدة [(٤)]، وهذا خلل واضح وبالغ في النظام العام الاقتصادي للدولة.

٤- يكشف أيضاً السياق القرآني في دلالاته اللفظية على النظام العام من خلال

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٠٥.

(٢) راجع: التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور ٢/ ٢٦٨، ٢٦٩.

(٣) سورة الأعراف، الآية رقم: ٨٥.

(٤) راجع: التحرير والتنوير لابن عاشور ٣/ ١٨٦، ٤/ ٢٤٤.

اصطلاح المصلحة والمفسدة عن مصدرية أخرى للنظام العام الاجتماعي الذي يعنى بالقواعد الاجتماعية اللازمة لسير الجماعة وترابطها ووحدتها، فيقول سبحانه: ﴿ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (١)، والمعنى: أصلحوا ما بينكم من تشاجر وخلافات ونزاعات حتى يكون بينكم ألفة ومحبة واتفاق، ولا يكون ذلك إلا بالتقوى وطاعة الله ورسوله ﷺ، وهذا جميعه من لوازم الإيمان (٢).

وبهذا تتجلى لنا قاعدة أساسية من قواعد النظام العام الاجتماعي في الدولة تؤكد أن وجود الصلاح وسيادته في ظل النظام الاجتماعي الإسلامي شيء أساس وقاعدة مهمة لترابطه مع طاعة الله ورسوله والإيمان بهما، فاحترام النظام العام في الدولة فيما يسود علاقات الفرد مع المجتمع، أو علاقة المجتمع فيما بين أفراده أو مع الدولة، هو طاعة لله ورسوله ودليل الإيمان الصادق، وما ذلك إلا لأن قواعد النظام العام الاجتماعية ذات شأن في شريعة الله سبحانه؛ لأن التهاون في هذه القاعدة النظامية الاجتماعية العامة والتفريط في العمل بمقتضاها أو تحقيقها يؤدي إلى مفسدة عظيمة وكبيرة قد تُودي بالنظام العام كله وتتسبب في الإخلال به أو تعطيله، وهذا جانب آخر حذر الشارع الحكيم منه ونهى عنه حفاظاً على قواعد النظام العام وحماية له، قال سبحانه: ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴾ (٣). ولم يكتفِ السياق القرآني في دلالاته اللفظية على النظام العام المتمثل في الصلاح العام بهذا القدر، بل كرر وما يزال يكرر بين الفينة والأخرى رعاية الجانب الاجتماعي للنظام العام في شؤون الفرد والأسرة، والعلاقات الزوجية، والنواحي الاجتماعية الأخرى، يقول سبحانه: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ﴾ (٤)، وفي موضع آخر يقول سبحانه: ﴿ وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ﴾ (٥)، وقال

---

(١) سورة الأنفال، الآية رقم: ١.

(٢) راجع: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٢٨٥.

(٣) سورة محمد، الآية رقم: ٢٢.

(٤) سورة النساء، الآية رقم: ٣٥.

(٥) سورة النساء، الآية رقم: ١٢٨.

سبحانه: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَى قُلْ إِصْلاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ ﴾ [1]. إذاً نحن أمام قواعد اجتماعية كبيرة تتعلق بالمصالح العليا للدولة التي هي قواعد أساسية للنظام العام تتمثل في الحفاظ على وحدة الأسرة من التفكك أو الانهيار، والحفاظ على بنيتها من التصدع ورعاية القيم الاجتماعية الأساسية في المجتمع، مثل: التكافل الاجتماعي، والتضامن الاجتماعي، ورعاية الأيتام، ونحو ذلك.

٥- سبق أن أشرنا إلى أن سياقات القرآن اللفظية على النظام العام جاءت بقواعد تؤكد رسوخ جانب النظام العام الأمني والقواعد التي تحفظ هذا الجانب؛ لأنه جانب مهم للغاية، وحفظ لجوانب النظام العام الأخرى الاجتماعية والاقتصادية، ويتمثل هذا في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [2].

فهذا الإصلاح دلالة على قاعدة من قواعد النظام العام، وهي القاعدة الأمنية التي يجب أن تحافظ عليها الدولة وترعاها، فعند حصول أي محاولة نزاع أو اعتداء على هذا الجانب تسارع الدولة إلى ترتيب حلول معينة وسريعة لتدارك المشكلة الأمنية وفك الأزمة في حينها، وإذا لم تنجح الطرق الإصلاحية لاحتواء تلك الأزمة ولم يبق إلا القتال والحل العسكري الذي يعيد الأمور إلى نصابها الصحيح وفقاً لمعطيات وقواعد النظام العام؛ فيكون هو الحل الأخير، وما ذلك كله إلا لأجل الحفاظ على ذلك النظام الأمني، فهو توجيه رباني وإلهي، ويمثل قاعدة أساسية نستشعر منها أهمية النظام العام الأمني في السياق القرآني الكريم.

٦- قد يتساءل سائل: هل توحي النصوص القرآنية السابقة بأن النظام العام يطبق فقط وقت حصول دواعيه وأسبابه، أم أن النظام العام يستوجب إجراءات وقائية قبلية تحث على رعايته وتحذر من الوقوع في مخالفته؟ وهذا الأخير هو في الحقيقة ما أرشد إليه السياق القرآني في دلالاته اللفظة على النظام العام، حيث أكد في مواضع عدة على أن الصلاح العام والخير

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٢٠.

(٢) سورة الحجرات، الآية رقم: ٩ - ١١.

العام والنفع العام المتمثلة كلها في قواعد النظام العام واجبة الطلب، وحذر من الوقوع في مغبة المخالفة لأحكامها، فقال سبحانه: ﴿ وأَعمِلُوا صَالِحاً ﴾ [(1)]، وقال ﴿ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ﴾ [(2)]، وقال سبحانه: ﴿ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ ﴾ [(3)]، وقال: ﴿ وَلا تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ [(4)]، بل وجه السياق القرآني إلى وجوب الدفاع عن النظام العام المتمثل في المصلحة، ومحاربة كل أشكال الفساد التي من الممكن أن تقع عليه؛ حتى يظل المجتمع على حال أفضل من الاستقرار والصلاح والمعيشة السوية، قال سبحانه: ﴿ وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتْ الأَرْضُ ﴾ [(5)].

ثانياً: الدلالة اللفظية للقرآن الكريم على النظام العام المتمثل في حقوق الله وحدوده سبحانه:

الحد في اللغة هو: الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وجمعه: حدود، وفصل ما بين كل شيئين: حد بينهما، وحد كل شيء: منتهاه؛ لأنه يرده ويمنعه من التمادي [(6)].

والمراد بالحدود في السياق القرآني هي محارم الله تعالى التي لا يجوز مخالفتها أو تجاوزها، فهي أحكامه التي أمر بالوقوف عندها، يقول ابن قيم الجوزية: "الحد في لسان الشارع أعم منه في اصطلاح الفقهاء؛ فإنهم يريدون بالحدود عقوبات الجنايات المقررة بالشرع خاصة، والحد في لسان الشارع أعم من ذلك، فإنه يراد به هذه العقوبة تارة، أو يراد به نفس الجناية تارة أخرى؛ كقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلا تَقْرَبُوهَا ﴾، وقوله: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللهِ فَلا تَعْتَدُوهَا ﴾، فالأول حدود الحرام، والثاني حدود الحلال" [(7)]، ويقول ابن تيمية: "فإن الحدود

---

(1) سورة المؤمنون، الآية رقم: ٥١.

(2) سورة الأحقاف، الآية رقم: ١٥.

(3) سورة القصص، الآية رقم: ٧٧.

(4) سورة البقـــرة، الآية رقم: ٦٠.

(5) سورة البقـــرة، الآية رقم: ٢٥١.

(6) راجع: لسان العرب لابن منظور ٣/ ١٤٠، المفردات للراغب الأصفهاني، ص: ١٠٩.

(7) أعلام الموقعين لابن القيم ٢/ ٢٩.

في لفظ الكتاب والسنة يراد بها الفصل بين الحلال والحرام" [(١)]، ويقول ابن الشاط: "لفظ الحدود في عرف الشرع متناول لكل مأمور به ومنهي عنه" [(٢)].

والتحديد والتقدير مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المقدر والالتزام به، كما يقول الشاطبي: "وإلا لما كان لذلك التحديد والتقدير معنى، وبالتالي فإن الحدود سميت بذلك لأنها تمنع أن يدخل فيها ما ليس منها وأن يخرج منها ما هو منها؛ لأن التحديد مشعر بالقصد إلى أداء ذلك المقدر والالتزام به" [(٣)]، "وإضافة هذه الحدود إلى الله تعالى يدل على المبالغة في احترام هذه الحدود وصيانتها من المخالفة" [(٤)].

إذاً حدود الله تعني ما يجوز وما لا يجوز، وما يحل وما يحرم، فهي حدود دقيقة بين الحلال والحرام، وبين ما يدخل ضمن قواعد النظام العام للدولة وما لا يدخل فيها، والآيات في هذا السياق كثيرة منها:

١- قوله تعالى في آيات الصيام بعد أن بيّن أحكامه، وما يجوز فيه وما لا يجوز: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [(٥)]، فبينت الآية أن الأحكام التي سبق بيانها وتفصيلها هي حدود الله تعالى؛ أي: أحكامه ومحارمه التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة لا يجوز للناس الاقتراب منها بالتغيير أو التعديل، فضلاً عن تعديلها ومخالفتها [(٦)].

٢- قوله سبحانه: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/ ٣٤٨.

(٢) تهذيب الفروق لابن الشاط ٤/ ١٧٧.

(٣) الموافقات للشاطبي ١/ ١٥٩.

(٤) البحر المحيط لأبو حيان ٢/ ٥٤.

(٥) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٧.

(٦) راجع: زاد المسير لابن الجوزي ٣/ ١٩٣، وأعلام الموقعين لابن القيم ٢/ ٢٩.

الظَّالِمُونَ ﴾[1].

يقول ابن العربي: "بيّن الله تعالى أحكام النكاح والفراق، ثم قال تعالى: تلك حدودي التي أمرت بامتثالها فلا تعتدوها، كما بين تحريمات الصيام في الآية الأخرى، ثم قال: تلك حدود الله فلا تقربوها، فقسم الحدود قسمين: منها حدود الأمر بالامتثال، وحدود النهي بالاجتناب"[2].

وعبر السياق القرآني في الآية السابقة التي ورد فيها النهي بقوله: ﴿ فَلا تَقْرَبُوهَا ﴾، وعبر في الآية الأخيرة بقوله: ﴿ فَلا تَعْتَدُوهَا ﴾؛ لأن الآية السابقة نَهْي عن فعل ناسبه قوله: فلا تقربوها؛ لأنه أبلغ في النهي، وفي الآية الأخيرة بيان لبعض الأحكام فناسبه قوله تعالى: ﴿ فَلا تَعْتَدُوهَا ﴾.

يقول ابن القيم: "وتعدي حدود الله هو تحريم ما أحله، أو إباحة ما حرمه، أو إسقاط ما أوجبه"[3]، فعَجُز الآية يفيد العموم، وهو ترتيب عام لمن يحاول التعدي على النظام العام بأنه وقع في الظلم الموجب للعقوبة الدنيوية والأخروية.

٣- قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللهَّ وَمَنْ يُطِعْ اللهَّ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ، وَمَنْ يَعْصِ اللهَّ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ ﴾[4].

هذه الآية وردت بعد بيان لأحكام التركات والمواريث، وهي أحكام من صميم النظام العام؛ لأن الله قد تولى توزيع أنصبة الميراث بنفسه، وبيّن سبحانه مَن هم الورثة ولم يترك ذلك للاجتهاد البشري؛ ولذلك نهى سبحانه وتعالى عن أي تغيير أو تعديل لهذه الأحكام زيادةً أو نقصاً.

يقول الزمخشري، رحمه الله تعالى: "تلك إشارة إلى الأحكام التي ذكرت في باب اليتامى والوصايا والمواريث وسماها حدوداً؛ لأن الشرائع كالحدود المضروبة المؤقتة للمكلفين، لا

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٢٩.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ١/ ١٩٦.

(٣) أعلام الموقعين لابن القيم ١/ ٣٤٨.

(٤) سورة النساء، الآية رقم: ١٣ – ١٤.

يجوز لهم أن يتجاوزوها ويتخطوها إلى ما ليس لهم بحق"[1].

وقد اقترن النهي في الآية السابقة عن تعدي حدود الله ونظام الدولة العام بالوعيد الشديد، وهو إدخال النار والخلود فيها مع استمرار العذاب السيىء المهين الذليل، فهي أقوى في التعنيف من سابقتيها على وجوب احترام أحكام النظام العام وقواعده، وعدم الإخلال به مهما كانت الأسباب.

٤- نجد أيضاً السياق القرآني - في دلالاته اللفظية على النظام العام المتمثل في حدود الله وحقوقه سبحانه وتعالى – قرن بين التخلف والانحطاط، وبين صفتي الكفر والنفاق مع حال الشخص الجاهل بأحكام النظام العام والذي لا يعيها، ونحن نعلم عمق التعبير بهاتين الكلمتين: الكفر والنفاق؛ لأجل أن الجهل بالأحكام الأساسية للنظام العام لا يبرر ارتكاب مخالفة، ولهذه المسألة تفصيل سيأتي.. وهذا السياق القرآني ورد في قوله تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[2].

٥- في مقابل الصور السابقة من التهديد والوعيد لمن يفرط في حدود الله وفي قواعد النظام العام نجد أن السياق القرآني يثني على المتمسكين بهذه الأحكام المطبقين لها، ويضفي على من كان هذه حاله صفة الإيمان بقوله سبحانه: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[3].

فالآيات السابقة وقائع متعددة مختلفة في موضوعها، فبعضها في الصيام، وبعضها في الطلاق، والبعض الآخر في الميراث، وغيرها، لكنها متفقة في معناها وهو وجوب المحافظة على حدود الله سبحانه وتعالى وحرمة تخطيها أو تغييرها، فهي بمجموعها تحصل للسامع معنى كلياً عاماً وهو عدم جواز الاعتداء على أحكام الله تعالى وحدوده، وإذا ثبت هذا فإنه يحكم بهذا العموم في جميع الصور والقضايا التي يكون فيها تعدٍّ على حدود الله، ولا يحتاج

(١) الكشاف للزمخشري ١/ ٥١١.

(٢) سورة التوبة، الآية رقم: ٩٧.

(٣) سورة التوبة، الآية رقم: ١١٢.

الأمر إلى دليل خاص لكل واقعة بعينها[1].

ثالثاً: الدلالة اللفظية للقرآن الكريم على النظام العام المتمثل في الاعتصام بحبل الله وعدم التفرق:

ورد في السياق القرآني نصوص كثيرة تؤكد على الوحدة الاجتماعية داخل الدولة المسلمة التي يكون أساسها وموضوعها شريعة الله ورابطتها الدين، فتكون بذلك الأمة الإسلامية أمة واحدة، وهذه الدلالة ترتبط بالنظام العام من حيث إن النظام العام يتقلد ضمن مهماته الرئيسة الحفاظ على الوحدة الاجتماعية في الدولة، بل تكاد تكون أبرز وظائفه، ومن تلك السياقات:

١- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ، وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾[2].

قال ابن جرير الطبري، رحمه الله: "يريد بذلك تعالى ذكره: وتمسكوا بدين الله الذي أمركم به، وعهده الذي عهده إليكم في كتابه إليكم من الألفة والاجتماع على كلمة الحق، والتسليم لأمر الله"[3].

ويفهم من هذا السياق القرآني أن أساس الاجتماع هو الحق وكلمة الحق، وهذه الكلمة غالباً ما تطلق على كلمة التوحيد (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)، وحقيقة الاعتصام بهذه الكلمة، وهذا الرابط الذي يعد من روابط النظام العام يوضحها ابن القيم - رحمه الله- فيقول: "وهو تحكيمه دون آراء الرجال ومقاييسهم، ومعقولاتهم، وأذواقهم، وكشوفاتهم، ومواجيدهم، فمن لم يكن كذلك فهو منسلّ من هذا الاعتصام، فالدين كله في الاعتصام به وبحبله، علماً، وعملاً، وإخلاصاً، واستعانة، ومتابعة، واستمراراً على ذلك إلى يوم القيامة"[4].

٢- قوله تعالى: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ

(١) راجع: الموافقات للشاطبي ٣/ ٢٩٨.
(٢) سورة آل عمران، الآية رقم: ١٠٢-١٠٣.
(٣) تفسير الطبري ٤/ ٣٠.
(٤) مدارج السالكين لابن القيم ٣/ ٣٢٣.

وَأُوْلَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [1].

والتفرق أكبر داء يصيب النظام العام في مقتل؛ ذلك أن التفرق تنبني عليه أمور خطيرة للغاية تؤدي إلى انتهاك النظام العام نفسه واطراح بعض أحكامه وقواعده، وخير مثال وشاهد على ذلك خروج الفرق والمذاهب المستحدثة بآراء وتصورات خالفت فيها منهج النظام العام الشرعي، وكان سبب خروجها الفرقة التي حذر منها الشارع، والتي أدت بهم إلى الخروج على مقتضيات النظام العام، قال الشاطبي: "كل فرقة وكل طائفة تدعي أنها على الصراط المستقيم، وأن ما سواها منحرف عن الجادة وراكب بنيات الطريق، فوقع بينهم الاختلاف" [2].

٣- قوله سبحانه: ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ﴾ [3]، وهذه الآية في ذات السياق الذي يحذر من اتباع السبل المضلة الخارجة على النظام العام.

---

(١) سورة آل عمران، الآية رقم: ١٠٥.

(٢) الاعتصام للشاطبي ٢/ ٢٥٣.

(٣) سورة الأنعام، الآية رقم: ١٥٣.

المطلب الثاني

الدلالات غير اللفظية[1] للنظام العام في القرآن الكريم

١- أسلوب ضرب الأمثلة والاستدلال العقلي من أساليب القرآن الكريم في الاستدلال على النظام العام وتأصيل قواعده في الشريعة الإسلامية، فنجد أن النص القرآني يضرب لنا الأمثلة بين الفينة والأخرى للدلالة على أن هذه الشريعة بأحكامها المتضمنة لأحكام النظام العام ضرورة بشرية لا غنى عنها، ولا يمكن لأحد أن يستغني عن أحكامها وتوجيهاتها ومبادئها التي جاءت بها، ومن ذلك قول الحق سبحانه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[2].

فالله جل جلاله جَعل من انتظام الكون واتساقه دليلاً على وحدانيته وتفرده بالأمر والنهي، يقول الطاهر بن عاشور في تفسير الآية: "والفساد هو اختلال النظام وانتفاء النفع من الأشياء، ففساد السماء والأرض هو أن تصيرا غير صالحتين ولا متسقتي النظام بأن يبطل الانتفاع بما فيهما، فمن صلاح السماء: نظام كواكبها وانضباط مواقيت طلوعها وغروبها، ونظام النور والظلمة، ومن صلاح الأرض: مهدها للسير، وإنباتها الشجر والزرع، واشتمالها على المرعى والحجارة والمعادن والأخشاب، وفساد كل ذلك ببطلان نظامه الصالح"[3].

وفي ذلك إشارة إلى أن اختلال النظام العام للدولة وغياب التطبيق الصحيح لأحكامه المستقاة من أحكام الشريعة الإسلامية يسبب الفساد في الأرض وفي السماء عند غياب التشريع الإلهي الرباني القويم.

٢- السياق القرآني يحث المنتمين إليه على المبادرة إلى التطبيق الصحيح للنظام العام؛ استناداً إلى قاعدة الطاعة والاستجابة لما يأتي من عند الله ورسوله من أوامر وتشريعات،

---

(١) هي دلالة المفهوم: أي ما دل عليه اللفظ في غير محل النطق أي أن اللفظ دل على حكم شيء لم يذكر في الكلام ولم ينطق به، وتسمى أيضاً بالدلالة المعنوية أو الدلالة الالتزامية. (راجع: الوجيز في علم أصول الفقه لعبدالكريم زيدان، ص ٣٦٠ وما بعدها).

(٢) سورة الأنبياء، الآية رقم: ٢٢.

(٣) التحرير والتنوير لابن عاشور ١٧/ ٣٩.

ويعهد بتنفيذها والإشراف عليها إلى ولاة الأمر في الدولة المسلمة، وهذا كله امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً ﴾ [1]؛ أي في أن "يأخذوا بجميع عرى الإسلام وشرائعه، والعمل بجميع أوامره، وترك جميع زواجره، ما استطاعوا من ذلك" [2]، فالسلم بهذا المعنى هو النظام العام الشرعي الذي جاءت به الشريعة الإسلامية، بدليل أن آخر الآية أكد على عدم اتباع خطوات الشيطان التي هي كل ما يخالف النظام العام الشرعي، فإما أن يدخل الإنسان في السلم العام وهو منهج الإسلام الكلي، وإما أن يكون متبعاً لخطوات الشيطان.

٣- تظهر الدلالة غير اللفظية على النظام العام في السياق القرآني في التأكيد مراراً على مسألة المصدرية والمرجعية، وأنها لله تعالى وأن الحكم راجع له، وتطبيقات ذلك يجب أن تكون خاضعة لميزان العدل، والنظام العام الشرعي ما هو إلا تجسيد لحاكمية الله وتطبيق لمنهج العدل في أرضه، قال تعالى: ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ [3]، وقال سبحانه في موضع آخر: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ ﴾ [4]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ [5].

وقوله تعالى: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾ [6]، وقوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ [7]، وقال سبحانه: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴾ [8]، فحاكمية الله سبحانه وتعالى على خلقه وعلى شؤون حياتهم ومناهج تجمعهم الإنساني يتحدد بموجبها أطر الولايات العامة والفرعية والشخصية، وتقرر حدود

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٠٨.
(٢) تفسير ابن كثير ١/ ٢٤٧.
(٣) سورة المائدة، الآية رقم: ٤٩.
(٤) سورة النساء، الآية رقم: ١٠٥.
(٥) سورة النساء، الآية رقم: ٥٨.
(٦) سورة يوسف، الآية رقم: ٤٠.
(٧) سورة المائدة، الآية رقم: ٥٠.
(٨) سورة الأنعام، الآية رقم: ٥٧.

الحقوق الفردية والعامة، ويدور كل ذلك بفلك العقيدة الإسلامية خادماً لها ومحققاً لمبتغاها؛ ليغدو التنظيم القانوني للتشريع الإسلامي (النظام العام) تنظيماً للسلوك الإنساني كله الفردي والجماعي والرسمي – للدولة بأجهزتها – وضابطاً له كإطار كلي عينه الله جل وعلا حاكماً لهذا السلوك، كما عينه حاكماً لنهجه العقدي والفكري والخلقي..[1].

(١) راجع: بتصرف فكرة النظام العام، د.عماد البشري، ص: ٢٢٤.

المبحث الثاني
السنـــة النبويـــة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
دلالة السُّنة النبوية اللفظية على النظام العام[1]

الدلالات اللفظية للسنة النبوية على النظام العام لا تختلف كثيراً عن الدلالات اللفظية للقرآن الكريم على النظام العام؛ ذلك أن النظام العام بهذا المصطلح المعاصر لم يرد في السنة النبوية إلا في بعض الإشارات إلى المعنى اللغوي فقط دون المراد منه اصطلاحاً، كما جاء فيما رواه الإمام أحمد، عن عبدالله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: "الآيات خرزات منظومات في سلك، فإنْ يقطع السلك يتبع بعضها بعضاً"[2].

وما رواه الترمذي، عن أبي هريرة ﷺ في أشراط الساعة قول النبي ﷺ: "وآيات تتابع كنظام بالٍ قطع سلكه فتتابع"[3].

ولذلك سيكون منهجنا قريباً مما سبق في مبحث الدلالة القرآنية اللفظية على النظام العام من حيث إطلاقات النظام العام على المصلحة أو الصلاح العام، وإطلاقات النظام العام على حدود الله وحقوقه، وعلى الاعتصام بحبله وعدم التفرق.

أولاً: تؤكد الدلالات اللفظية للسنة النبوية على مسألة الخيرية في السلطة الحاكمة وفي المحكومين، وهذه الخيرية قائمة على الخير بمعنى الصلاح والاستقامة الدينية، وهي مفهوم الامتثال للنظام العام، حيث يؤكد السياق النبوي أن المواءمة بين الحاكم والمحكوم في الدولة المسلمة أمر أساس وضروري لاستقرار أحكام النظام العام، وأن خلاف ذلك من المشاحنات أو المعارضات أو التوترات بين هاتين الفئتين يسبب حصول الشر؛ أي الفساد، ومن ثم تظهر

---

(١) السنة في اصطلاح الأصوليين هي ما صدر عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، راجع: الأحكام للآمدي ١/ ١٦٩.

(٢) أخرجه أحمد في المسند ٢٢/ ٢١٩.

(٣) رواه الترمذي في كتاب الفتن، باب ما جاء في علامة حلول المسخ والخسف، حديث (٢٢١٨)، وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

يادر انخرام حلقات النظام العام في الدولة، حيث يقول عليه الصلاة والسلام: "ألا أخبركم بخيار أمرائكم وشرارهم، خيارهم الذين تحبونهم ويحبونكم، وتدعون لهم ويدعون لكم، وشرار أمرائكم الذين تبغضونهم ويبغضونكم، وتلعنونهم ويلعنونكم" [(١)].

ثانياً: بعض السياقات النبوية ترشدنا بدلالاتها اللفظية أيضاً إلى بعض المعاملات التي تجري في دنيا الناس ويكون فيها مخالفة صريحة لأحكام وقواعد النظام العام القائم على أوامر واجبة ونواهٍ محرمة، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: "الصلح [(٢)] جائز بين المسلمين إلا صلحاً حرّم حلالاً أو أحلّ حراماً.." [(٣)]، فالصلح إذا كان متوافقاً لما هو حلال بنص الشرع أو كان تحريماً لحرام لا بأس به ولا ضير منه، وإذا كان بخلاف ذلك من تحريم الحلال أو تحليل الحرام فهو مفسدة مناقضة للمصلحة وإخلال واضح بالنظام العام.

ثالثاً: لم تغفل السنة عن التأكيد على حقيقة ما جاء به القرآن الكريم فيما يتعلق بحقوق الله وحدوده ومحارمه التي تمثل النظام العام الشرعي، بل جاءت دلالاتها اللفظية في هذا الخصوص واضحة وجلية تؤكد على ما سبق أن أشرنا إليه، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، وحرّم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمة بكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها" [(٤)]، فهذا النص يدعو إلى المحافظة على محارم الله تعالى واحترامها، وتحديدها مشعر بوجوب الوقوف عندها وعدم تجاوزها.

رابعاً: في جانب قريب من هذا الجانب يبين أيضاً السياق النبوي أن ما جاء مخالفاً

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الإمارة، باب خيار الأئمة وشرارهم، حديث (٦٥).

(٢) الصلح: لغة من المصالحة وهي المسالمة بعد المنازعة، واصطلاحاً هو: انتقال عن حق أو دعوى بعوض لرفع نزاع أو خوف وقوعه. (راجع: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٣/ ٣٠٣، شرح حدود ابن عرفة للرصاع ٢/ ٤٢١).

(٣) رواه أبو داود في كتاب الأقضية، باب في الصلح، حديث (٣٥٩٤) ورواه الترمذي في كتاب الأحكام باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، حديث (١٣٥٧)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وصححه شيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٩/ ١٤٧)، وابن حجر في بلوغ المرام عند الكلام عن الحديث رقم (٢٩١).

(٤) رواه الدارقطني في سننه ٤/ ١٨٤، وقال ابن رجب في جامع العلوم والحكم سند الدارقطني حسن ١/ ٣٠.

لقواعد الشرع وأحكامه، ومنها القواعد التي يرعاها النظام العام للدولة، يكون مردوداً وغير مقبول، ولا يمكن الأخذ به بل يحرم، ويقف النظام العام حداً منيعاً في وجهه كما في حديث عائشة[(١)] رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو ردّ"[(٢)].

ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام "فهو رد"؛ أي: مردود عليه، فهو باطل غير معتدٍّ به، فالحديث يبين أن كل عمل مخالف لثوابت الشريعة وأحكامها ومبادئها أو كان خارجاً عن النطاق التشريعي لها فهو مردود وباطل وغير مقبول. يقول الدكتور فتحي الدريني: (المقصود "بأمرنا" شرع الله تعالى، أو نظامه الشرعي العام الذي يقوم على المصالح الثابتة التي لا تختلف باختلاف الأزمان)[(٣)].

وقال مثله ابن رجب، رحمه الله: (وقوله "ليس عليه أمرنا" إشارة إلى أن أعمال العاملين كلها ينبغي أن تكون تحت أحكام الشريعة، فتكون أحكام الشريعة حاكمة عليها بأمرها ونهيها، فمن كان عمله جارياً تحت أحكام الشريعة موافقاً لها فهو مقبول، وما كان خارجاً عن ذلك فهو مردود)[(٤)].

خامساً: عن النعمان بن بشير، رضي الله عنهما، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إن الحلال بيّن وإن الحرام بيّن، وبينهما أمور مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه"[(٥)].

---

(١) هي: أم المؤمنين عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، أفقه نساء المسلمين وأعلمهن، تكنى أم عبدالله، تزوجها النبي عليه الصلاة والسلام في السنة الثانية للهجرة، وتوفيت سنة ٥٨هـ بالمدينة. راجع: الإصابة ٤/ ٣٥٩، الأعلام ٣/ ٢٤٠.

(٢) رواه البخاري في كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على جور فالصلح مردود، حديث (٢٦٩٧)، ومسلم في كتاب الأقضية باب نقض الأحكام الباطلة، حديث (١٧).

(٣) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي للدكتور فتحي الدريني ٢/ ٤٥٩.

(٤) جامع العلوم والحكم لابن رجب، ص ٨٥.

(٥) رواه البخاري في كتاب الإيمان باب فضل من استبرأ لدينه، حديث (٥٢).

الحديث دلالته واضحة على أن الله سبحانه فصّل لعباده جميع الأحكام الضرورية لحياتهم، وبيّن لهم الحلال الذي لا شبهة فيه ولا اختلاف، وبيّن لهم أيضاً حدود الحرام بياناً كاملاً، وهذه الأحكام التي تولى سبحانه وتعالى بيانها وتفصيلها هي محارمه وحدوده التي يجب على الجميع احترامها والانصياع لها، وهي الأحكام المتعلقة بالنظام العام.

سادساً: روى البخاري [1] عن عائشة رضي الله عنها قالت: "ما خُيّر النبي ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، فإذا كان الإثم كان أبعدهما منه، والله ما انتقم لنفسه في شيء يؤتى إليه قط حتى تُنتهك حرمات الله فينتقم لله" [2].

فالرسول عليه الصلاة والسلام تبين سيرته وفعله في هذا الحديث طريقة تعامل ولي الأمر مع النظام العام لدولته، حيث كان عليه الصلاة والسلام يميل دائماً إلى جانب اليسر والسهولة والمرونة والتخفيف، وهذه المساحة التي كان عليه السلام يتخذ فيها تلك الخطوات والأساليب مساحة حرة بعيدة عن النظام العام للدولة، لكن الوضع يختلف عنه في حال كانت تلك الإجراءات تتخذ ويعمل بها في حدود ونطاق النظام العام "الإثم"، فإنه عليه السلام يكون أول الممتثلين لأحكام النظام العام والمبتعدين عن كل ما يخل به، بل يؤكد السياق النبوي أن الأمر لا يقف عند هذا الحد فقط بل يتعداه إلى ما هو أبعد من ذلك، فالرسول يبادر بشدة إلى الانتقام وإنزال العقوبة وفرض الجزاءات الصارمة على كل من ينتهك حرمات الله ويقطع سياج النظام العام، لا لأجل أمور متعلقة بخصوصيات النبي عليه السلام أو شؤون شخصية، بل هذه الإجراءات الصارمة كانت في حق من ينتهك حرمات الله، أو بحسب التعبير الحديث "النظام العام".

سابعاً: أشرنا سابقاً في السياق القرآني إلى قاعدة الوحدة الاجتماعية في الدولة التي يرعاها النظام العام، والمتمثلة في الاعتصام بشرع الله، والحث على الجماعة وذم الفرقة،

---

(١) هو: الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري حبر الإسلام والحافظ لحديث الرسول عليه الصلاة والسلام صاحب الجامع الصحيح، ولد في بخارى، وارتحل في طلب العلم، وتوفي عام ٢٥٦هـ. راجع: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٣٩١، تهذيب التهذيب ٩/ ٤٧.

(٢) رواه البخاري في كتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمات الله، حديث (٦٧٨٦).

والسياق النبوي زاخر بالنصوص التي تؤكد ذلك، فقد قال عليه الصلاة والسلام: "إن الله يرضى لكم ثلاثاً: أن تعبدوه ولا تشركوا به شيئاً، وأن تعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، وأن تناصحوا من ولاّه الله أمركم" [1]، قال النووي: "وأما الاعتصام بحبل الله فهو التمسك بعهده، وهو اتباع كتابه العزيز وحدوده والتأدب بأدبه" [2]، وفي إطار ذم التفرق والخروج على الجماعة قال عليه الصلاة والسلام: "من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإن من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية" [3].

(١) أخرجه مسلم في كتاب الأقضية، باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، حديث (١٠).

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ١٢/ ١١.

(٣) رواه البخاري في كتاب الفتن، باب قول النبي ﷺ سترون بعدي أموراً تنكرونها، حديث (٧٠٥٢)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب لزوم جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، حديث (٥٦).

المطلب الثاني

دلالة السنة النبوية غير اللفظية على النظام العام

دلالات السنة النبوية غير اللفظية على النظام العام أيضاً كثيرة ومتنوعة، فمنها ما جاءت السنة فيه بوجوب طاعة ولاة الأمر والحرص على تنفيذ ما أمروا به، وطاعتهم امتثال حقيقي للنظام العام، كما تضمن الهدي النبوي نصوصاً كثيرة عن مواقف وقصص وأحداث يتجلى فيها موقف النظام العام وحاكميته على تلك الأحداث ورد تلك الوقائع إليه وإبطال ما يكون مخالفاً له، ومن تلك السياقات ما يلي:

أولاً: روى البخاري ومسلم عن عائشة رضي الله عنها أن قريشاً أهمتهم المرأة المخزومية[1] التي سرقت فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ، ومن يجترئ عليه إلا أسامة[2] حب رسول الله ﷺ، فكلم رسول الله ﷺ فقال: "أتشفع في حدّ من حدود الله؟!"، ثم قام فخطب فقال: "أيها الناس، إنما ضلّ من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد. وايم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها"[3].

من المعلوم أن الحد من صميم الأحكام المتعلقة بالنظام العام، كما أشرنا سابقاً، وذلك لصلته المباشرة بكيان المجتمع ومصالحه العليا؛ لذلك أنكر النبي ﷺ على أسامة بن زيد – على مكانته عنده – شفاعته لإسقاط الحد عن المرأة المخزومية، مع العلم أن الشفاعة في أصلها فعل خير إلا في مثل هذه المواضع التي تعتبر إخلالاً بالنظام العام.

ونظراً لخطورة الموقف المتمثل في انتهاك حرمة النظام العام قام الرسول عليه الصلاة

---

(١) هي: نسبة إلى المخزوم بن يقظة، وهي: فاطمة بنت الأسود بن عبد الأسد بن عبدالله بن عمر بن مخزوم. راجع: فتح الباري لابن حجر ١٢/ ٨٨.

(٢) هو: أسامة بن زيد بن حارثة، صحابي ابن صحابي، ولد بمكة ونشأ على الإسلام وكان النبي ﷺ يحبه وأمّره قبل العشرين من عمره، هاجر إلى المدينة وانتقل إلى دمشق في أيام معاوية، وتوفي سنة ٥٤هـ بالمدينة. راجع: سير أعلام النبلاء ٢/ ٤٩٦، تهذيب التهذيب ١/ ٢٠٨.

(٣) أخرجه البخاري، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان، حديث (٦٧٨٨)، ومسلم في صحيحه – كتاب الحدود، باب قطع الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، حديث (٨).

والسلام خطيباً في الناس ليبين لهم أن أحكام النظام العام، ومنها محارم الله وأحكامه، لا محاباة فيها ولا مجاملة، ولا تقبل ذلك أصلاً؛ لأنها قواعد عامة تطبق على الجميع ويستوون فيها.

وفي هذا النسق يعرج النبي الرؤوف بأمته على جانب نصائحي مهم لتدارك ومعالجة مثل هذه الأخطاء التي ترتكب ضد النظام العام، ليقول: إن هلاك الأمم السابقة كان بسبب محاباتهم وتلاعبهم في إقامة حدود الله وحمايتها، وانتهاكهم للنظام العام.

ثانياً: من السياقات النبوية على ما نحن بصدده أيضاً ما رواه الشيخان - رحمهما الله- عن عبيدالله، أنه سمع أبا هريرة وزيد بن خالد [1] قالا: كنا عند النبي ﷺ فقام رجل فقال: أنشدك الله إلا ما قضيت بيننا بكتاب الله، فقال خصمه، وكان أفقه منه، فقال: اقضِ بيننا بكتاب الله وائذن لي، قال: "قل"، قال: إن ابني هذا كان عسيفاً [2] على هذا فزنى بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة وخادم، ثم سألت رجالاً من أهل العلم فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وعلى امرأته الرجم، فقال النبي ﷺ: "والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله جل ذكره، المائة شاة والخادم ردّ، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت فارجمها"، فغدا عليها فاعترفت فرجمت [3].

فالرسول عليه الصلاة والسلام قد أبطل الحكم المخالف للنظام العام؛ لأنه حكم مخالف في أساسه لكتاب الله تعالى، وحكم بين المتخاصمين بحكم الشرع، وما ذلك إلا لتعلق هذه الحادثة أو الواقعة بشأن من شؤون النظام العام، وهي حدود الله الواجبة التطبيق، فما كان من النبي ﷺ إلا أن حكم على الفعل المخالف بالبطلان وأنزل الحكم الصحيح للنظام العام على الواقعة، وجعلها متمشية مع أحكامه التي لا يمكن التساهل فيها، أو قلب

---

(١) هو: زيد بن خالد الجهني، صحابي جليل روى عن النبي ﷺ، وعن عثمان، وعن أبي طلحة وعائشة شهد الحديبية وكان معه لواء جهينة يوم الفتح توفي سنة ٧٨هـ بالمدينة المنورة. (راجع: الإصابة ١/ ٥٦٥، أسد الغابة ٢/ ٣٤٠).

(٢) عسيف بمعنى مفعول، وهو الأجير، وقيل: هو الشيخ الفاني، وقيل: العبد، والجمع عسفاء، أو بمعنى فاعل من العسف: الجور أو الكفاية هو يعسفهم أي يكفيهم. (راجع: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٣/ ٢٣٦).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأحكام، باب هل يجوز للحاكم أن يبعث رجلاً وحده للنظر في الأمور حديث (٧١٩٣)، ومسلم في كتاب الحدود باب حد الزنى، حديث (١٢).

مضامينها، أو تغيير حقائقها الأساسية التي جاء الوحي بتشريعها.

ثالثاً: عن عائشة رضي الله عنها، أن بريرة[1] جاءت تستعينها في كتابتها[2] ولم تكن قضت من كتابتها شيئاً، قالت لها عائشة: ارجعي إلى أهلك فإن أحبوا أن أقضي عنك كتابك ويكون ولاؤك لي فعلتُ، فذكرتْ ذلك بريرة لأهلها فأبوا وقالوا: إن شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل ويكون ولاؤك لنا، فذكرت لرسول الله ﷺ، فقال لها رسول الله ﷺ: "ابتاعي فأعتقي، فإنما الولاء لمن أعتق"، قال: ثم قام رسول الله ﷺ فقال: "ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله؟! من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فليس له وإن شرط مائة مرة، شرط الله أحق وأوثق"[3].

والدلالة من هذا الحديث ظاهرة أيضاً؛ ذلك أن الرسول ﷺ حكم ببطلان كل شرط ليس في حكم الله؛ لأن ذلك مخالف للنظام العام، ووضع قاعدة عامة هي: أن كل شرط أو تصرف مخالف لما في حكم الله فهو باطل، وبالتالي فإن صحة الشروط والتصرفات هي توافقها مع شرع الله، فإذا هي جاوزت ذلك أو خالفته حكم ببطلانها، وهذه الشروط المقررة وفق قواعد الشرع هي من أحكام النظام العام.

يقول ابن القيم: "ومعلوم أن كل شرط ليس في حكم الله فهو مخالف له فيكون باطلاً، فإذا كان الله ورسوله ﷺ قد حكما بأن الولاء لمن أعتق، فشرط خلاف ذلك يكون شرطاً مخالفاً لحكم الله"[4].

رابعاً: في مقابل الدلالات النبوية غير اللفظية على النظام العام يتمثل لنا جانب آخر، بالإضافة إلى ما سبق، وهو وجوب طاعة الرسول عليه الصلاة والسلام، وأن طاعته امتثال

---

(١) هي: بريرة بنت صفوان، مولاة عائشة بنت أبي بكر الصديق رضي الله عنهم، صحابية، ولها أحاديث، وكانت تخدم عائشة قبل أن تشتريها وأعتقتها. (راجع: الإصابة ٤/ ٢٥١، أسد الغابة ٧/ ٤٣).

(٢) الكتابة هي اعتاق السيد عبده على مال في ذمته يؤدى مؤجلاً. (راجع: المغني والشرح الكبير لابن قدامة ١٢/ ٣٣٨).

(٣) رواه البخاري في كتاب الصلاة باب ذكر البيع والشراء على المنبر في المسجد، حديث (٤٥٦)، ومسلم في كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، حديث (٦).

(٤) أعلام الموقعين لابن القيم، ص ١/ ٣٤٨.

لأحكام النظام العام؛ ذلك أن السنة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإلهي بعد القرآن، وطاعة الرسول فيما أمر به شرع من شرع الله، وبالتالي أحكام السنة النبوية أحكام داخلة في إطار الطاعة العامة لنصوص الوحي الإلهي التي دعت في مجملها إلى امتثال أحكام النظام العام، وهذا الشيء وردت نصوص نبوية عديدة تؤكده منها حديث معاذ بن جبل[1] عندما أرسله النبي ﷺ قاضياً إلى اليمن، فقال له: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟"، قال: أقضي بكتاب الله، قال: "فإن لم يكن في كتاب الله؟"، قال: فبسنة رسول الله، قال: "فإن لم يكن في سنة رسول الله؟"، قال: أجتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ﷺ على صدره وقال: "الحمد الله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله"[2].

فهنا أقرّ الرسول، عليه الصلاة والسلام، معاذاً على الترتيب الذي وضعه في مصادر استنباط قواعد القضاء، وهي قواعد أساسية من النظام العام، وذكر معاذ أنه يستند في تلك القواعد إلى القرآن، ثم إلى السنة، ثم إلى الاجتهاد، فأقره النبي على ذلك.

وهذا يدل على أن السنة مصدر أساس من مصادر النظام العام، حيث يقول عليه الصلاة والسلام: "كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى"، قالوا: ومن يأبى يا رسول الله؟ قال: "من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبى"[3].

وحديث العرباض بن سارية[4] أيضاً عندما قال: صلى بنا رسول الله ﷺ صلاة الصبح فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب، فقيل: يا رسول الله، كأنها موعظة مودع فأوصنا، قال: "عليكم بالسمع والطاعة وإنْ كان عبداً حبشياً، فإنه من يعش

---

(١) هو: معاذ بن جبل بن عمرو الأنصاري الخزرجي المدني البدري، شهد العقبة والمشاهد كلها وكان أعلم الأمة بالحلال والحرام، بعثه الرسول عليه الصلاة والسلام معلماً إلى اليمن ثم استخلفه عمر على الشام وتوفي سنة ١٧هـ. (راجع: سير أعلام النبلاء ١/ ٤٤٣، تهذيب التهذيب ١٠/ ١٨٦).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في المسند ١٥/ ٢٠٨، وأبو داود في كتاب الأقضية باب اجتهاد الرأي في القضاء، حديث (٣٥٩٢)، والترمذي في كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، حديث (١٣٣٢)، وقال عنه ابن الجوزي في العلل لا يصح ٢/ ٢٧٣، وصححه ابن القيم في أعلام الموقعين ١/ ٢٠٢.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، حديث (٧٢٨٠).

(٤) هو: العرباض بن سارية السلمي، أبو نجيح، من أهل الصفة، وهو ممن نزل فيه قوله تعالى ﴿ وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ ﴾ كان قديم الإسلام، مات في فتنة ابن الزبير. (راجع: الإصابة ٢/ ٤٦٦).

منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة"[1].

فالنصوص النبوية السابقة تتحدث عن جانب الطاعة والامتثال لأحكام الشرع وأوامر القرآن والسنة، وتؤكد أنهما المصدران المهمان من مصادر التشريع، وإذا كان ذلك كذلك فالنظام العام يستقي أحكامه من هذين المصدرين الأساسين؛ وبالتالي فطاعة أحكام النظام وتطبيقها واجبة أيضاً، وطاعة أجهزة التنفيذ للنظام العام تأخذ الحكم نفسه كذلك.

(١) أخرجه أبو داود في كتاب السنة، باب النهي عن الجدال في القرآن، حديث (٤٦٠٧)، والترمذي في كتاب العلم، باب ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، حديث (٢٦٨٥)، وابن ماجه في المقدمة، باب اتباع سنن الخلفاء الراشدين المهديين، حديث (٤٢)، وصححه الألباني في الإرواء ٨/ ١٠٧.

المبحث الثالث
الإجماع

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
المراد بالإجماع وحجيته

يطلق الإجماع في اللغة على معنيين:

الأول: العزم التام على الشيء، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ﴾[1] أي: اعزموا.

الثاني: يطلق على الاتفاق، ومنه قولهم: أجمع القوم على كذا، إذا اتفقوا عليه[2].

وعرف الإجماع في اصطلاح الأصوليين بتعريفات عديدة من أفضلها قولهم: "اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ في عصر من العصور بعد وفاته على حكم من الأحكام الشرعية"[3].

وقد اشتمل التعريف على عدة قيود، منها: أن هذا الاتفاق يصدر عن كل العلماء المجتهدين؛ فلا يصح اتفاق بعضهم ولا اتفاق غير المجتهدين كالعامة ومن لم تكتمل فيه شروط الاجتهاد، وهذا الإجماع يكون من المسلمين الموجودين في ذلك العصر دون من مات منهم أو من لم يولد، وأن تكون المسألة المجمع عليها من الأمور الدينية ويخرج بذلك الأمور الدنيوية والعقلية وغيرها، كما أن الإجماع المعتبر هو ما كان بعد وفاة النبي ﷺ[4].

وقد اتفق أهل العلم في الجملة على أن الإجماع حجة شرعية يجب إتباعها والمصير إليها استناداً إلى عدد من الأدلة الشرعية[5].

---

(١) سورة يونس، الآية رقم: ٧١.

(٢) راجع: المصباح المنير للفيومي ص ٤٢، لسان العرب لابن منظور ٨/ ٥٣، الصحاح للجوهري ٣/ ١١٩٨-١١٩٩.

(٣) راجع: في تعريف الإجماع : المستصفى للغزالي، ص ١٩٩، الأحكام للآمدي ١/ ١٩٦.

(٤) راجع: شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/ ٢١١، أصول التشريع ، لعلي حسب الله ، ص ١٢٠.

(٥) راجع: روضة الناظر لابن قدامة ١/ ٣٣٥.

المطلب الثاني

دلالة الإجماع على النظام العام

دلالة الإجماع على النظام العام تأتي من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: أن النظام العام - كما بينا سابقاً- مستنده الدليل الشرعي، ولا يمكن أن يكون الإجماع من دون ذلك، ولا يمكن أن يكون راجعاً للهوى والتشهي أو بالقول على الله بغير علم، وأدلة الإجماع تأسست على عدم مخالفة طريق المؤمنين وسبيلهم ومشاقة الله ورسوله، وأن طاعة الله ورسوله واجبة، وتوعّد الله بالعذاب المهين من فعل ذلك، وكذلك الأحاديث النبوية دلت على وجوب اتباع الجماعة ولزومها، وتحريم مفارقتها ومخالفتها، وعصمة الأمة عن الخطأ والضلالة، وهذه الدلالات التي استند إليها في ثبوت حجية الإجماع هي في أصلها من النظام العام؛ إذ إن النظام العام يوجب طاعة الله ورسوله وأولي الأمر، واتباع سبيل المؤمنين ولزوم وحدتهم وقولهم المجمع عليه، وعدم مخالفتهم أو الشذوذ عنهم بقول أو فعل أو أمر من الأمور، فكأن دلالة الإجماع على النظام العام من هذا الوجه تأتي من أن النظام العام والإجماع ينطلقان من مبادئ واحدة وأسس واحدة، فما قام عليه الإجماع هو ما يدعو إليه النظام العام.

الوجه الثاني: أن الإجماع إذا ثبتت حجيته فإن أحكامه تترتب عليها أمور منها:

١- وجوب اتباعه وحرمة مخالفته، وهذا معنى كونه حجة، قال ابن تيمية، رحمه الله تعالى: "وإذا ثبت إجماع الأمة على حكم من الأحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم"[(١)]، فلا يجوز لأهل الإجماع أنفسهم مخالفة ما أجمعوا عليه، ولا تجوز المخالفة لمن يأتي بعدهم.

٢- أن الإجماع الذي تم وتحقق حق وصواب ولا يكون خطأ؛ لأن الإجماع لا يمكن أن يقع مخالفاً لنص أبداً، وإذا حصل خلاف ذلك فلا يخلو الحال أن يكون الإجماع غير صحيح أصلاً؛ لأن الأمة لا تجتمع على خطأ ومخالفة النص خطأ، أو أن النص منسوخ فأجمعت الأمة على خلافه استناداً إلى النص الناسخ، قال ابن القيم: "ومحال أن تجتمع الأمة على خلاف نص

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٠/ ١٠.

إلا أن يكون له نص آخر ينسخه" [1]، ومن الأمور التي تدخل في هذا الإطار أيضاً أن الإجماع لا يمكن أن يقع على خلاف إجماع سابق لاستلزام أن يكون أحدهما باطلاً لتعارض دليلين قطعيين وهو ممتنع.

٣- أن من أنكر الإجماع يكفر، قال ابن تيمية، رحمه الله: "والتحقيق أن الإجماع المعلوم يكفر مخالفه كما يكفر مخالف النص بتركه،... وأما غير المعلوم فيمتنع تكفيره" [2].

٤- أن الإجماع يلغي الاجتهاد؛ لأن الإجماع لا يكون إلا على نص، ووجود النص مسقط للاجتهاد، كما أن الإجماع يسقط دليله النصي أيضاً القائم عليه اكتفاءً بالإجماع نفسه.

٥- الإجماع فيه تكثير للأدلة، ولاسيما أن الحكم المجتمع عليه قد دل عليه النص بقول ابن تيمية: "وكذلك الإجماع دليل آخر، كما يقال: قد دل على ذلك الكتاب والسنة والإجماع، وكل هذه الأصول يدل على الحق مع تلازمها، فإن ما دل عليه الإجماع فقد دل عليه الكتاب والسنة" [3].

إذا تقررت لدينا هذه الأمور السابقة من نتائج ثبوت حجية الإجماع وأنه أصبح واجب الاتباع، وتحرم مخالفته، وأنه صواب وحق وعدل، وأن منكر هذا الدليل المعلوم يكفر، وغير ذلك من مميزات ونتائج؛ فإن الدلالة هنا على النظام العام ستكون واضحة وجلية؛ ذلك أن النظام العام ما هو إلا مجموعة من الأحكام والقواعد الموضوعة للمصالح العامة في الأمة، وجاءت على سبيل الحتم والإلزام ولا يجوز مخالفتها، وهذه الصفات التي تتميز بها قواعد النظام العام هي نفسها التي تتحلى بها القاعدة الإجماعية من اشتراكهما في موضوع الإلزام والوجوب في الإتيان والأمر، والترك والعقاب في التحريم والنهي.. إذاً فهذا الوجه في الدلالة يظهر الإجماع على أنه رافد من روافد قواعد النظام العام، وبالتالي فما يأتي به النظام العام من قواعد على سبيل الإلزام والحتم قد يكون السبب في مصدريتها وتكوينها قاعدة الإجماع؛ لأنها تنطلق من لزومية الفعل ووجوبه، وحرمة الترك والابتعاد عنه.

---

(١) أعلام الموقعين لابن القيم ١/ ٣٦٧.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٩/ ٢٧٠.

(٣) المرجع السابق ١٩/ ١٩٥.

الوجه الثالث: أن الإجماع فيه تكثير للأدلة، وبالتالي فإن الحكم الذي وردت الشريعة بوجوب فعله أو وجوب الامتناع عن فعله عن طريق التنصيص عليه صراحة من الكتاب أو السنة يعد من ضمن قواعد النظام العام، وهذه الأحكام والقواعد يمكن الاستدلال عليها من الكتاب أو السنة، أو الإجماع أيضاً؛ لأن الإجماع مبني على النص، فيكون إذاً الحكم الوارد ضمن إطار النظام العام قابلاً للاستدلال عليه من الكتاب أو السنة أو الإجماع، وفي هذا تشكيل مصدري إضافي للقاعدة المجمع عليها على النظام العام، ويكون الحكم المستقى من النظام العام ذا دلالة راسخة لاستناده إلى عدد من الأدلة التشريعية القوية، سواء عن طريق القرآن، أو النص النبوي، أو الإجماع.

المبحث الرابع
القياس

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
المراد بالقياس وحجيته

القياس في اللغة يطلق على التقدير ومنه قولهم: "قست الثوب بالذراع إذا قدرته به، ومنه المساواة يقال: فلان لا يقاس بفلان؛ أي: لا يساويه" [(1)].

وفي الاصطلاح عرف بأنه "حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما"، أو "إثبات فعل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت" [(2)].

وهناك تعريفات أخرى للقياس لا تخرج عن المفهوم السابق ويتضح منها الاتفاق على أن للقياس أركاناً أربعة هي: الأصل: أي المقيس عليه، والفرع: وهو المراد إلحاقه بالأصل المقيس عليه وحمله عليه، والركن الثالث هو حكم الأصل: وهو الوصف المقصود حمل الفرع عليه، والركن الرابع هو الوصف الجامع أو العلة الجامعة بين الأصل والفرع المقتضية للحمل.

والقياس حجة ودليل معتبر شرعاً من أدلة الأحكام على رأي الجمهور من الفقهاء وخالف في ذلك الظاهرية وبعض المعتزلة[(3)].

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٦/ ١٨٧، الصحاح للجوهري ٣/ ٩٦٧.

(٢) المنهاج للبيضاوي، ص ٢٠٦، وهناك تعريفات كثيرة للقياس، راجع: الأحكام للآمدي ٣/ ٢٦٢، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/ ٦.

(٣) راجع : الوجيز في أصول الفقه، د. عبدالكريم زيدان، ص ٢٢٢ ، مناهج الاجتهاد في الإسلام، د. محمد مذكور، ص ٢٥٧.

المطلب الثاني

دلالة القياس على النظام العام

دلالة القياس على النظام العام تتأتى من خلال أمرين مهمين: أولهما من حيث البحث في دليل القياس نفسه، ودراسة المواطن التي يمكن أن توظف للدلالة على النظام العام، والأمر الآخر استخدام دليل القياس استخداماً وظيفياً لإثبات النظام العام ووجوده، ويتبين ذلك بشكل واضح من خلال ما يلي:

أولاً: البحث في دليل القياس:

وتتضح أوجه الدلالة من خلال ما يلي:

الوجه الأول: أن القياس بثبوته في الشريعة الإسلامية وحيازته على إحدى مراتب الأدلة المعتبرة فيها يرتب على ذلك أحكاماً خاصة به من أهمها لزوميته ووجوبه واعتباره، وأهليته لأن يكون مستنداً لأحكام الشريعة الإسلامية؛ لأن القياس حين ذاك يكون الميزان الذي أنزله الله مع كتابه، يقول سبحانه: ﴿ اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ ﴾[1]، وقال سبحانه: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ ﴾[2].

يقول ابن تيمية، رحمه الله تعالى: "وكذلك القياس الصحيح حق، فإن الله بعث رسله بالعدل وأنزل الميزان مع الكتاب والميزان يتضمن العدل وما يعرف به العدل"[3].

وقال في موضع آخر: "وهو، أي القياس الصحيح، من العدل الذي بعث الله به رسوله"[4].

ويقول ابن القيم: "فالصحيح – يعني من القياس – هو الميزان الذي أنزله مع كتابه"[5].

والنظام العام ما هو إلا أداة من أدوات تثبيت العدل وترسيخ جذوره والحفاظ عليه وحمايته.

---

(١) سورة الشورى، الآية رقم: ١٧.

(٢) سورة الحديد، الآية رقم: ٢٥.

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ١٩/ ١٧٦.

(٤) المرجع السابق ٢٠/ ٥٠٥.

(٥) أعلام الموقعين لابن القيم ١/ ١٣٣.

الوجه الثاني: القياس الصحيح عند أهل السنة مبني على أصول شرعية ثابتة هي نفس الأصول التي بني عليها النظام العام نفسه، فهما يشتركان في ذلك، ومن تلك الأصول أن أحكام الشرع التي جاء بها الله سبحانه وتعالى خير كلها ونفع كلها وحكمة كلها، وينزه الله جل شأنه عن العبث، كما أن من الأصول شمول هذه الشريعة بنصوصها المتنوعة لجميع تلك الأحكام وإحاطتها بأفعال المكلفين، فقد بيّن الله سبحانه وتعالى على لسان رسوله ﷺ بكلامه وكلام رسول ﷺ جميع ما أمر به، وجميع ما نهى عنه، وجميع ما أحله، وجميع ما حرمه، وجميع ما عفا عنه، وهذا هو كمال الدين، ودلالة القياس على تلك الأمور لا تخرج عن دلالة النصوص، حيث ثبت أن الله سبحانه قد أنزل الكتاب والميزان كلاهما في الإنزال أخوان، وفي معرفة الأحكام شقيقان، فإن ما ثبت بالقياس لابد من أن يستند إلى الكتاب أو السنة أو الإجماع في ثبوت حكم الأصل المقيس عليه من جهة، وفي ثبوت علته من جهة أخرى، والقياس على كل حال مستند في ثبوت حجيته إلى نصوص الكتاب والسنة[1]، فالقياس والنظام العام مشتركان في المصدرية الشرعية.

الوجه الثالث: من خصائص القياس أنه لابد من أن يكون له علة جامعة بين الفرع والأصل، وهذه العلة ركن من أركانه، ولابد من أن تكون مشتملة على المناسبة؛ أي أنه يحصل من ترتيب الحكم عليها جلب مصلحة أو دفع مفسدة، حيث إن المناسبة يقصد بها "وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصوداً من شرع الحكم"[2]، وإذا كان مبحث المناسبة متعلقاً بترتيب الحكم على جلب مصلحة أو دفع مفسدة فهذا من خصائص النظام العام نفسه، إذ إنه قائم على تطبيق حقوق الله المتعلق بها النفع العام للوصول إلى جلب المصلحة المبتغاة لكافة المجتمع ودفع الفساد عنهم، فكأن القياس أيضاً هنا في تكييف العلة التي تعد ركناً من أركانه قائماً على هذا المبدأ وهو جلب المصالح ودفع المفاسد، فهو ينتج حكماً قائماً على المصلحة العامة، وبالتالي ينضوي هذا الحكم تحت دائرة النظام العام من هذا الجانب.

---

(١) راجع: أعلام الموقعين لابن القيم ١/ ٣٣١ وما بعدها.

(٢) الأحكام للآمدي ٣/ ٢٧٠.

ثانياً: استخدام دلالة القياس على النظام العام:

سبق الحديث في مباحث سابقة عن أن النظام العام قائم على عدة قواعد راسخة في البناء الديني والسياسي والاجتماعي والاقتصادي في الدولة المسلمة، وإذا أريد إثبات عمق ارتباط النظام بهذه القواعد وأنه جزء منها ويشكل ركناً أساسياً فيها فإنه يمكن استخدام دليل القياس للدلالة على ذلك؛ أي قيامنا بقياس النظام العام على تلك المبادئ والأسس التي لا يثور جدل في رسوخها وعمق جذورها، ويتضح ذلك أكثر في سياق عدة أمثلة تبين ذلك، فمثلاً قاعدة الطاعة لولي الأمر هي قاعدة ثابتة في الدولة المسلمة، وتحكم أساس المعادلة بين السلطة والشعب فيها، وهي تحقق مصلحة عامة، ويمكن قياس النظام العام عليها في ارتباطها بعدة روابط منها: تحقيق ذات الغرض وهو المصلحة العامة، وأن قواعد النظام العام السياسي توجب ذات المبدأ وتدعو إليه عن طريق عقد البيعة ونحوه، وبالتالي ينسحب حكم هذه القاعدة على النظام العام، كذلك القاعدة المقررة لسيادة التشريع وهيمنته في قلوب الناس وعقولهم فهو أمر لا جدال فيه ولا يثور حوله خلاف، واكتسب جماهيريته ورسوخ قاعدته على مر الأزمان، والنظام العام الشرعي هو تشريع رباني يتضمن أحكاماً نصية وأخرى اجتهادية من باب السياسة الشرعية، فهو يشرع للناس أمر دينهم ودنياهم، فهو بذلك يشترك في قاعدة التشريع من حيث الوظيفة، وبالتالي يمكن خلع الصفة السيادية عليه تبعاً لذلك، وهكذا في بقية الصور السائدة في الدولة يمكن أن يستخدم القياس للدلالة على النظام العام.

الفصل الثاني

الأدلـــة المختلـــف عليـــها

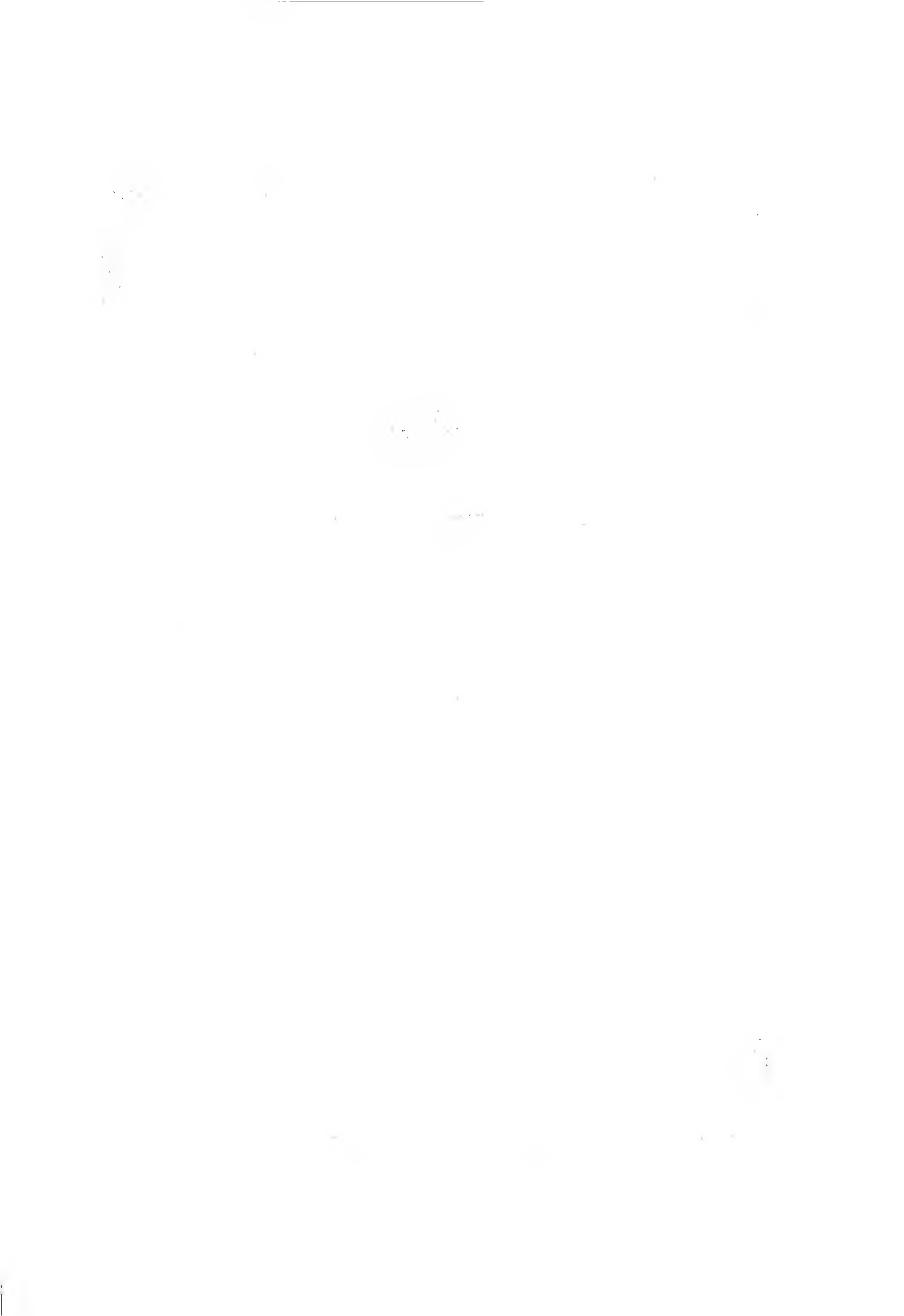
وفيه أربعة مباحث :

المبحث الأول : المصالح المرسلــة .

المبحث الثاني : ســد الــذرائـع .

المبحث الثالث : الأعراف والعادات .

المبحث الرابع : الاســـتحســـان .



المبحث الأول
المصالح المرسلة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
المراد بالمصالح المرسلة وحجيتها

المصالح جمع مصلحة، وسبق تعريفها في اللغة وفي الاصطلاح، والمراد بالمرسلة من الإرسال وهو الإطلاق [1]، والمصلحة المرسلة هي المصلحة التي لم يشهد الشرع لها بالاعتبار ولا بالإلغاء بدليل خاص، وتسمى بالاستصلاح، وبالمناسب المرسل، أو الاستدلال المرسل [2].

وسميت المصلحة المرسلة بهذا الاسم لأن بناء الحكم عليها مظنة جلب نفع أو دفع ضرر مما هو مقصود للشارع، وهو مطلق، لا يوجد من الشارع دليل معين يدل على اعتباره أو إلغائه، وإن كان جنسه قد اعتبره الشارع بدليل غير معين.

يقول عبدالوهاب خلاف: "أما وجه أنها مصلحة فلأن بناء الحكم عليها مظنة دفع ضرر أو جلب نفع، وأما وجه أنها مصلحة مرسلة – أي مطلقة – فلأنه لا يوجد من الشارع ما يدل على اعتبارها أو إلغائها" [3].

وجلب المصالح ودرء المفاسد أصل متفق عليه بين العلماء ، وبالنسبة للمصلحة المرسلة فإن الخلاف بينهم بشأنها خلاف لفظي لأنهم متفقون على أن تحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها أصل شرعي ثابت ، ولذا كان الخلاف في تسمية العمل بهذا الأصل مصلحة مرسلة ، حيث سماه بعضهم بذلك وسماه آخرون قياساً أو عموماً أو اجتهاداً أو عملاً بمقاصد الشريعة [4].

---

(١) راجع: لسان العرب لابن منظور ١١/ ٢٨٥.

(٢) راجع: روضة الناظر لابن قدامة ١/ ٤١٣، الاعتصام للشاطبي ٢/ ٦٠٩.

(٣) مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه لعبدالوهاب خلاف، ص ٨٨.

(٤) راجع : مفتاح دار السعادة لابن القيم ٢/ ١٤ ، المصلحة في التشريع الإسلامي ، مصطفى زيد ، ص ٣٣ وما بعدها .

المطلب الثاني

دلالة المصالح المرسلة على النظام العام

إن دلالة المصالح المرسلة على النظام العام تبدو من عدة وجوه:

الوجه الأول: دلالة المصالح المرسلة على النظام العام من خلال رابطة المصلحة العامة واضحة جداً؛ ذلك أن أحكام النظام العام قائمة على أساس رعاية المصلحة العامة والعليا للدولة المسلمة، وهذا ناشئ في الأساس من رعاية الشريعة للمصالح وتحقيقها.

يقول الشاطبي: "والشريعة ما وُضعت إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل ودرء المفاسد عنهم" [(١)].

ويقول العز بن عبدالسلام: "الشريعة كلها مصالح، إما درء مفاسد أو جلب مصالح" [(٢)].

ويقول ابن القيم: "إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدل الله بين عباده ورحمته بين خلقه" [(٣)].

وهذه الأمور تدل على أن الأخذ بالمصالح المرسلة يتفق وطبيعة الشريعة، والنظام العام أساسه الشريعة، فهو بذلك صمام أمان للمصلحة العامة وراعٍ لها وحامٍ عن حياضها، فهو يستقي من مَعِين المصلحة المرسلة لأنها بمثابة الوقود الذي يحرك النظام العام الذي يستلهم منها بعضاً من أطره التي لا يستغنى عنها.

الوجه الثاني: أن من أخذ بالمصلحة المرسلة وقال بحجيتها أكد ضرورة اتصافها بصفة العمومية وابتعادها عن صفة الخصوصية، إذ إن بناء الأحكام عليها يجب أن يجلب نفعاً لأكثر الناس أو يدفع ضرراً عن أكثرهم، أما المصالح التي تكون لنفع فرد بعينه بصرف النظر عن

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٦، ٣٧.

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ١/ ٩.

(٣) الطرق الحكمية لابن القيم، ص ١٤ وما بعدها.

أكثر الناس فلا يصح بناء الأحكام عليها عندهم؛ لأن المصلحة - حسب قولهم- إذا كانت عامة كانت مقصودة للشارع ولو كان فيها مضرة لفرد أو أفراد[1].

وهذه العمومية هي أحد أركان ومباني النظام العام وأبرز سماته التي يتحلى بها، بل هو معنيّ في المقام الأول بالعمومية التي أصبحت جزءاً من تكوينه وشقاً ملتصقاً به في اسمه لا يفارقه أبداً، وهذه دلالة أخرى من الدلالات التي تربط الأحكام المستقاة من المصالح المرسلة على النظام العام ومساهمة المصالح المرسلة في تشكيله.

الوجه الثالث: أن من ضمن الاعتبارات المسلَّم بها تجاه المصالح المرسلة أنها لابد من أن تستند إلى أصل كلي من أصول الشريعة، كما عبر عن ذلك الشاطبي بقوله: "الملائمة لمقاصد الشرع بحيث لا تنافي أصلاً من أصوله ولا دليلاً من دلائله"[2].

وإذا نظرنا إلى النظام العام نجد أنه ينبني أيضاً في تكوين أحكامه وقواعده على أصول الشريعة ومقاصدها الكلية، كما سيأتي بيانه لاحقاً؛ ولذا نستطيع القول بأن العمل بأحكام النظام العام المستقاة من المصالح المرسلة هو عمل في إطار مقاصد الشريعة وليس بخارج عنها أو عليها، حيث يؤكد الشاطبي: "أن حاصل المصالح المرسلة أصلاً يرجع إلى حفظ ضروري ورفع حرج لازم في الدين، وأيضاً مرجعها إلى حفظ الضروري من باب ما لم يتم الواجب إلا به.."[3].

الوجه الرابع: النظام العام يتضمن أحكاماً وقواعد ثابتة بأدلة قطعية من كتاب أو سنة أو إجماع أو قياس، ويتضمن إجراءات يقوم بسنّها ولي الأمر لتدبير شؤون البلاد، وكل هذه الأحكام لازمة الطاعة والتنفيذ كما سبق أن أوضحنا، وولي الأمر يستقي الأحكام الثابتة من مصادر التشريع التي ذكرناها، ولكن أمور الدولة وشؤونها التي يقصد بها التدابير والتراتيب والإصلاح مما لا يوجد له دليل صريح في أدلة الشرع لابد من أن يلجأ فيه ولي الأمر إلى المصالح المرسلة؛ لأن هذا المصدر التشريعي يعد مصدراً خصباً للنظام العام، ويسعف ولاة

---

(١) راجع: مصادر الشريعة الإسلامية لعبدالوهاب خلاف، ص ٩٩ - ١٠٠.

(٢) الاعتصام للشاطبي ٢/ ٦٢٧.

(٣) المصدر السابق ٢/ ٦٣٢.

الأمر في الدولة المسلمة في سنّ قواعد وأحكام تدخل في إطار النظـام العـام لأجـل مواجهـة الظروف المتغيرة والمتبدلة والنوازل المستجدة دون الخروج عـلى الثوابـت ومبـادئ الـشريعة وأحكامها القطعية، فتكون المصالح المرسلة مصدراً إضافياً من مصادر النظام العام يحمي من خلالها ولاة الأمر حدود المصالح العامة في الدولة.

المبحث الثاني
سدّ الذرائع

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
المراد بسدّ الذرائع وحجيتها

سدّ الذرائع لغة: مركّب إضافي يحتاج إلى تعريف جزئيه وهما: السد، والذرائع.

فالسدّ: الإغلاق، قال في اللسان: "السد: إغلاق الخلل وردم الثلم" (1).

والذرائع: جمع ذريعة، والذريعة: الوسيلة إلى الشيء، تقول العرب: تذرّعت بفلان وإليه بمعنى: توسلت (2)، ولها معانٍ أخرى تدور كلها حول معنى الامتداد والتحرك وترجع إليه، كما قال ابن فارس (3)، فعلى هذا يكون سدّ الذرائع في اللغة: إغلاق الوسائل.

وفي الاصطلاح: الذريعة الوسيلة إلى الشيء، وقيل: ما ظاهره الإباحة ويتوصل به إلى فعل محظور (4). وقال الشاطبي: "منع الجائز لئلا يُتوصل به إلى الممنوع" (5).

والمقصود أن هناك أفعالاً مباحة جائزة يفضي فعلها إلى مفسدة ، وذلك باستعمال المكلف لغير ما وضع له كمن يتوسل بالنكاح لغرض تحليل المطلقة ثلاثاً لمطلقها، وكمن يتوسل بالبيع للوصول إلى الربا فيتم سد تلك الأفعال ومنعها استناداً لقاعدة سد الذرائع (6) ، وهي قاعدة مجمع عليها بين العلماء ، يقول الشاطبي : "فقد ظهر أن قاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة وأن الخلاف في أمر آخر" (7).

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٣/ ٢٠٧.

(٢) راجع: لسان العرب ٨/ ٩٦، أساس البلاغة للزمخشري ٢٠٤.

(٣) راجع: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/ ٣٥٠.

(٤) راجع: الفروق للقرافي ٣/ ٢٦٦، إرشاد الفحول للشوكاني، ص ٤١١، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/ ٤٣٤.

(٥) الموافقات للشاطبي ٣/ ٢٥٧-٢٥٨.

(٦) راجع: أعلام الموقعين ، لابن القيم ٣/ ١٤٨.

(٧) الموافقات للشاطبي ٤/ ٢٠٠، وراجع: مناهج الاجتهاد، د. محمد مدكور ، ص ٣١٩.

المطلب الثاني

دلالة سد الذرائع على النظام العام

تتبين دلالة سد الذرائع على النظام العام من خلال الأوجه الآتية:

الوجه الأول: سد الذرائع من أكثر الأدلة التصاقاً وارتباطاً بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، فهو في نفسه – أي سد الذرائع – مقصد من مقاصد الشريعة قد دلت النصوص على اعتباره ومراعاته، يقول الشاطبي: "وسد الذرائع مطلوب مشروع، وهو أصل من الأصول القطعية في الشرع" [1].

ونحن نعلم مدى الارتباط القائم بين النظام العام والمقاصد العامة للشريعة الإسلامية، فإذا كان سد الذرائع هو في نفسه أصل من أصول الشريعة فإن النظام العام لاشك يرتكز عليه ويستقي منه أحكامه.

الوجه الثاني: إذا كانت أحكام النظام العام مستقاة من الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة، وسد الذرائع يحمي تلك المقاصد والمبادئ، فإن سد الذرائع له وظيفة مباشرة في حماية أحكام النظام العام، فهو بحمايته لمقاصد الشريعة يؤدي لمنع أي تصرف من شأنه الإخلال بأحكام النظام العام أو تجاوزها، يقول ابن القيم: "لما كانت المقاصد لا يُتوصَّل إليها إلا بأسباب وطرق تفضي إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها.. فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تُفضي إليه، فإنه يحرمها ويمنع منها؛ تحقيقاً لتحريمه، وتثبيتاً له، ومنعاً من أن يُقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم وإغراءً للنفوس به، وحكمته تعالى وعلمه يأبى ذلك كل الإباء، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك.. فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال، ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سدا الذرائع المفضية إلى المحرم بأن حرمها ونهى عنها" [2].

هذا الإيراد الذي أورده ابن القيم إذا ربطناه بما تقرر لدينا سابقاً من أن النظام العام

---

(١) الموافقات للشاطبي ٣/ ٦١.

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ١٤٧.

يحمل في تكوينه القاعدي صد ومحاربة الفساد بكل صوره وأشكاله مع طلبه ورعايته لتحقيق مجالات النفع العام والصلاح العام يؤكد ولادة علاقة وطيدة بين قواعد النظام العام ودليل سد الذرائع؛ إذ به ومن خلاله يشكل النظام العام عدة مصدات وينشئ كما كبيراً ومستمراً ومتواصلاً من التقييدات من المأمورات والمنهيات استناداً واستدلالاً بالغايات والوسائل وسد الذرائع المفضية لها.

الوجه الثالث: أن سد الذرائع يرجع فيه إلى اعتبار المآل، واعتبار المآل في التصرفات والأفعال أصل من أصول النظام العام.

يقول الشاطبي: "النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام والإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل مشروعاً لمصلحة فيه تُستجلب أو لمفسدة تُدرأ ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعاً من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق، محمود الغبّ، جارٍ على مقاصد الشريعة"[(1)].

وقد يتضح ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[(2)].

فبيّن سبحانه مآل الفعل وهو التقوى، وقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[(3)].

وغير ذلك من الآيات المشتملة على التعليل، وفي السنة مثل ذلك كما في قوله عليه

---

(١) الموافقات للشاطبي ٤/ ١٩٤.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٢١.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٨.

الصلاة والسلام لعائشة: "لولا أن قومك حديثو عهد بشِرْك لبنيتُ الكعبة على قواعد إبراهيم"[1].

ولما قيل له في قتل بعض المنافقين قال عليه الصلاة والسلام: "دعْه، لا يتحدث الناسُ أن محمداً يقتل أصحابه"[2].

فهذه النصوص وما تدل عليه من أصل سد الذرائع القائم على النظر في المآلات تؤكد أصلاً مهماً من أصول النظام العام الذي ينظر إلى الأفعال وما تؤول إليه، فإن كانت تنحو نحو المصالح كانت مطلوبة بمقدار يناسب طلب تلك المقاصد والمآلات، وإن كانت مآلاتها تنحو نحو الفساد فإنها تكون محرمة بما يتناسب مع مقدار تلك المآلات وخطورتها، وبين هذين الأمرين تكون القواعد النظامية العامة الآمرة أو الناهية.

ويقول الدكتور الدريني في هذا الصدد بعد أن بيّن أن الأحكام الشرعية معللة بالمصالح التي هي مقاصد الأحكام: "إذا عرفنا هذا فقد أضحى من البديهي أن تطبيق أي حكم في الشريعة إذا تحقق المجتهد أو غلب على ظنه أنه يفضي – في ظرف من الظروف – إلى مآل يناقض هذه المقاصد التي استهدفها التشريع، فإنه لا يجوز المصير إلى ذلك بأي حال من الأحوال، لمنافاة ذلك للنظام الشرعي العام في مقاصده وأهدافه، ولا يقول بهذا عاقل فضلاً عن مجتهد.. ومن هنا كان كل من الباعث في التصرفات ومبدأ الذرائع أصلاً من أصول النظام العام في الشريعة، يتوقف عليه صحة العقد، أو التصرف الانفرادي وبطلانه، وهو مُجمَع عليه في أصله، وإنما الخلاف في وسائل إثباته"[3].

الوجه الرابع: تظهر لنا من خلال قاعدة سد الذرائع أن هذه القاعدة تؤكد وتؤصل من جانب آخر أصل المصالح وتوثقه وتشد من أزره؛ لأنه كما قلنا يمنع الأساليب والوسائل المفضية إلى المفاسد، وهذا وجه أكيد من وجوه المصلحة، فهذا الأصل متمم لأصل المصلحة ومكمل لها، بل قد تعتبر بعض صور سد الذرائع من صور المصالح المرسلة، وهذه الرابطة

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، حديث (١٥٨٥).

(٢) رواه البخاري في كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿ سَوَآءٌ عَلَيۡهِمۡ أَسۡتَغۡفَرۡتَ لَهُمۡ ... ﴾ (حديث: ٤٩٠٥)، ومسلم في كتاب البر والصلة، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً (حديث: ٦٣).

(٣) المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني، ص ٢٣٦ – ٢٣٧.

تجمع لنا شتات العلاقة بين قاعدة المصالح بوجه عام وقاعدة سد الذرائع ومستند النظام العام وتمزج بينها، وتظهر دلالة راسخة لسد الذرائع على النظام العام من نافذة$ أصل المصالح.

الوجه الخامس: أن قاعدة سد الذرائع يستطيع من خلالها ولي الأمر الذي يحكم بشريعة الله أن يمنع بعض المباحات التي اتخذها الناس وسائل إلى المفاسد والإضرار بالمجتمع ويسد عليهم أبوابها، ويكون عمله هذا عملاً شرعياً مستنداً إلى أصل من أصول الشريعة، وبذا تتأسس لدينا أحكام ضمن إطار النظام العام عن طريق هذه القاعدة، مع ملاحظة أن يكون هذا الأمر المباح موصلاً إلى مفسدة محققة لا موهومة، وتكون من نوع المفاسد التي أُثر عن الفقهاء المنع في نطاقها حتى لا يتخذ ذريعة إلى مفسدة أعظم وهي التضييق على الناس وإيقاعهم في حرج بيّن لعدم توافق ذلك مع النظام العام أصلاً؛ فالنظام العام كما أنه يحاول دفع المفسدة فهو يحاول جلب المصلحة، وهذا من سمات مرونته[1].

(١) راجع: أصول الفقه الإسلامي، د.محمد شلبي، ص ٣٢٢-٣٢٣.

المبحث الثالث
الأعــراف والعــادات

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
المراد بالأعراف والعادات وحجيتها

العرف في اللغة:

هو كل ما تعرفه النفوس وتطمئن إليه، ويأتي بمعنى الأمر المتتابع عليه [١].

وفي الاصطلاح:

عرف بأنه الأمر الذي اعتاده جميع النـاس أو أكثـرهم في جميـع البلـدان أو بعـضها مـن الأقوال والأفعال [٢].

أما العادة فهي في اللغة:

التكرار والمواظبة على أمر ما [٣].

أما العادة في الاصطلاح:

فعرفت بأنها: "الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية "أي أنه كل أمر - سواء كان فعـلاً أو قولاً - يحصل مرة بعد مرة من غير علاقة عقلية" [٤].

والعلماء في الجملة متفقون على حجية العرف رغم اختلافهم في طريقة الاستدلال بـه ، وإثبات هذه الحجية ، يقول القرافي : "وأما العرف فمـشترك بـين المـذاهب ومـن اسـتقرأها وجدهم يصرحون بذلك فيها" [٥].

---

(١) لسان العرب لابن منظور ٩/ ٢٣٩، القاموس المحيط للفيروزآبادي ٨٣٦.

(٢) راجع: العرف والعادة لأبو سنة، ص ٨ ، المدخل الفقهـي العـام للزرقـا ٢/ ٨٤٠، العـرف وأثـره في الـشريعة والقانون لأحمد بن علي سير مباركي، ص ٣١ وما بعدهـا.

(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤/ ١٨١، المصباح المنير للفيومي ٢/ ١٦٦.

(٤) راجع: المدخل الفقهي العام للزرقا ٢/ ٨٣٩ – ٨٤٠.

(٥) شرح تنقيح الفصول للقرافي ، ص ٤٨٨.

المطلب الثاني
دلالة الأعراف والعادات على النظام العام

هذه الدلالة تأتي من وجوه عدة:

الوجه الأول: الشريعة جاءت بجلب المصالح وتكميلها ودرء المفاسد وتقليلها، وهذا أمر لا مرية فيه، وهي لم تهمل عرف الناس لأجل ابتناء الأحكام المصلحية عليها، بل أقرت من الأعراف ما كان صالحاً محققاً للمصلحة متمشياً مع مقاصدها، كما قال الشاطبي رحمه الله: "لما قطعنا بأن الشارع جاء باعتبار المصالح لزم القطع بأنه لابد من اعتبار العوائد؛ لأنه إذا كان التشريع على وزن واحد دل على جريان المصالح على ذلك؛ لأن أصل التشريع سبب المصالح، والتشريع دائم كما تقدم فالمصالح كذلك، وهو معنى اعتباره للعادات في التشريع"[1].

وهذه الرابطة بين رعاية الشريعة للمصالح وبحثها عن الأعراف المحققة للمصالح لإنشاء الأحكام عليها تقودنا إلى أن النظام العام أيضاً محتاج إلى المصالح لأجل إنشاء أحكامه عليها، وبالتالي فالنظام العام سيكون مفتقراً ومحتاجاً إلى الأعراف لكي تمده بمواطن المصالح التي تبنى أحكامه عليها، وتكون الأعراف الصحيحة المكتملة للشروط من أهم وأبرز روافد ومنافذ إمداد النظام العام بالواقع المعاش الذي يحكي المجال التطبيقي، فيتم المزج بينه وبين النظري للخروج بقاعدة وحكم نظامي شرعي عام مستقى من واقع الناس ولا يشكل عبئاً عليهم أو يكون شكلاً مستهجناً فيهم، بل يمثل مصالحهم التي عايشوها وكانت متوافقة مع الشرع، فيقرها لهم ويؤطرها بإطاره العام الإلزامي الحتمي، وينظر إلى ما يأنفونه وتأباه طبائعهم السوية المهذبة الفطرية فيتناوله بالمنع والنهي والإبطال...

الوجه الثاني: بمثل ما سبق أن أشرنا في المصالح المرسلة نجد أن بعض قواعد النظام العام المتعلقة بالإجراءات والتدابير متغيرة بتغير المصالح والمفاسد فيها، والنظام العام محتاج إلى مستند ودليل يستند إليه وعليه في استنباط تلك المصالح المتبدلة فيما لم يرد فيه نص، وما من طريق سوى طريق العرف في هذا الأمر، بل إن الشارع نفسه أحال في مواضع عدة إلى

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٢٨٧ وما بعدها.

العرف في مثل الأمور التي تتغير مصلحتها وتتبدل بتغير الأزمان والأماكن والأحوال؛ لكون عرف الناس العام أو الغالب يحقق المصلحة المرجوة من هذه الأحكام، ولكون العرف في الغالب إنما يعبر عن أمر تمس إليه حاجة المجتمع وتطمئن إليه النفوس وتأنس به، وهذا الوجه مبني على نتيجة الوجه الذي قبله إلا أنه تتجلى فيه الحاجة هنا إلى ما دعت إليه المصلحة لسنّه أو تقريره وإلزام الناس به أو إبطاله ونهي الناس عنه، فيلجأ إلى العرف العام والسائد والغالب ليساعد المصلحة في إيجاد منتج يصلح أن يكون متوافقاً مع أصول النظام العام ويكون ضمن قواعده.

الوجه الثالث: دلالة العرف على النظام العام تتبين أيضاً من وجه آخر وهو أن العرف قد يكون مفسراً لبعض قواعد النظام العام ومحدداً لمجالاتها وراسماً لحدودها؛ مما يكون مستنده الدليل النصي وكان هذا الدليل مطلقاً غير مقيد وغير مضبوط بضابط، فيكون العرف حين ذاك هادياً لمجالات تطبيق قواعد النظام العام النصية وأحكامه الواضحة الجلية، حيث قرر العلماء أن كل ما ورد به الشرع مطلقاً ولا ضابط له فيه ولا في اللغة يرجع فيه إلى العرف[1].

ومن أمثلة ذلك في قواعد النظام العام الفقهية قاعدة النفقة وتقديرها، فهي حكم شرعي من أحكام النظام العام يكون الاختلاف في تقديرها راجعاً إلى العرف، وفي الشأن التنظيمي للدولة نجد أن شكل النظام السياسي مثلاً وأساليب الإدارة والتنظيم عموماً يرجع فيها إلى العرف.

الوجه الرابع: أن العرف يدعم أحكام النظام العام وقواعده في عموميتها ومرونتها في الوقت نفسه، فإذا كانت بعض أحكام النظام العام قائمة على الاجتهاد المبني على العرف فإنها تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال دون أحكام النظام الثابتة التقديرية، وهذا أساس في اتسام النظام العام بصفة المرونة التي سيأتي تفصيل لها إن شاء الله.

يقول القرافي: "وعلى هذا القانون – أي مراعاة العرف – تراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب

---

(١) راجع: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٩٨، الموافقات للشاطبي ٣/ ١٣٥.

طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح المبين.."[1].

ويقول ابن القيم: "وهذا محض الفقه – يعني تغير الفتوى باختلاف العوائد – ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم فقد ضل وأضل.."[2].

الوجه الخامس: العرف يساهم في تطبيق أحكام النظام العام، فالقرآن الكريم أوجب النفقة للزوجة بنص مطلق هو "لينفق ذو سعة من سعته"، فأوجبها بقدر الوسع ولم يبين مقدارها، فهو حكم من النظام العام لكن طريقة تطبيقه يرجع فيها إلى العرف، ومثال آخر في قطع اليد في سرقة المال هي من النظام العام وحكم لازم وواجب ومن حدود الله وحقوقه، لكن لم يبين الشارع حد الحرز الذي تقطع بموجبه اليد ووكل ذلك إلى عرف الناس، فكل مال له حرز يختلف باختلاف البيئات والأزمنة، وهكذا يكون العرف أداة لتطبيق أحكام النظام العام وتنفيذه على الوجه الذي أسس النظام العام من أجله وجاء التشريع الإلهي به. كذلك مبدأ الشورى مثلاً يعد من النظام العام من حيث الأصل والأساس، لكن تفصيلات هذا المبدأ وطريقة تطبيقه على الواقع في الدولة المسلمة يرجع فيه إلى العرف.

الوجه السادس: العرف يساعد القاضي في تطبيق أحكام النظام العام، فهو يعد قرينة مرجحة عند التنازع في الحقوق، فإذا اختلف اثنان في شيء ولا بيّنة لواحد منهما حكم بالعرف، كالاختلاف بين الزوجين في متاع البيت مثلاً، فيحكم القاضي لكل واحد منهما بما تعارف الناس أنه خاص به مع يمينه.. فإذا تم التنازع في أمور وقضايا تعد أحكاماً من النظام العام ولا بيّنة فيلجأ القاضي إلى الترجيح في البينات التي لديه بالعرف، فيكون العرف داعماً في توضيح الرؤية التي تدله على الحكم الصحيح للنظام العام وتلمس مواطنه والقضاء به.

الوجه السابع: بقي أن نشير إلى دلالة مهمة وجديرة بالعناية من دلالات العرف على

---

(١) الفروق للقرافي ١/ ١٧٦.

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم ٣/ ٧٨.

النظام العام، وكثيراً ما تناولها الباحثون بالمناقشة والدراسة، وهي الدلالة القانونية للعرف على النظام العام؛ ذلك أن العرف احتل مكانة كبيرة في التشريعات الوضعية، فقد كان المصدر الرئيس لكل القوانين القديمة، وهو الأساس في وضع كافة القوانين البشرية، فلما صدرت التشريعات في أول الأمر ظل محتفظاً بمكانته الأولى فترة من الزمن، فكان هو والقانون المكتوب في منزلة واحدة، ولما تقدم الزمن وتطورت القوانين بنشاط التشريع الوضعي بدأ مركز العرف يضعف، وخصوصاً بعد وضع القاعدة القانونية وعند تعارضه معها، فنُحّي عن مكانته الأولى لما قيدوا قبوله بشروط حتى ذهب كثير من فقهائهم إلى أنه فقد أهميته لانتقال سلطان التشريع من الشعب إلى ممثليه، وذهب آخرون إلى أنه لم يفقد منزلته كمصدر من مصادر القاعدة القانونية ولكن مدى نشاطه تحدد؛ لأن اشتراط الشروط لصحته جاء للتقليل من شأنه، وكلما نشط التشريع ضاق نشاط العرف لأن المشرع وضعه بعد التشريع، وكلما تكامل النظام القانوني التشريعي قلت أهمية العرف بعد الشروط التي وضعوها له؛ ولذا يقول بعض الشراح: إن العرف بعد هذه الشروط أصبح مصدراً بطيئاً للقانون، وكثيراً ما يعوزه الوضوح والتحديد، وإن كان فيه مرونة عن التشريع، ومن تلك الشروط التي اشترطوها لقبول العرف "السداد"، وفسروه بأن يكون العرف موافقاً للعدالة والنفع العام؛ أي أن يكون موافقاً للنظام العام، وأن يكون العرف عاماً ويريدون به عمومية المكان الذي يقع فيه أو بالأشخاص الذين صدر عنهم العمل بصفاتهم كالعرف الصناعي أو المهني، وثالثهما ألا يكون متعارضاً مع القانون القائم فلا يقوى على إلغاء نص من النصوص الآمرة، وأما النصوص المفسرة للتشريع أو المكملة له فيقوى على مخالفتها.

كما قرر القانونيون أن العرف مصدر في جميع فروع القانون عدا القانون الجنائي، فإن العرف لا محل له فيه ولا يعمل به إلا في تفسير نص من نصوصه للقاعدة المشهورة "لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص"[1].

---

(١) راجع: دروس في مبادئ القانون، د.عبدالودود يحيى، د.نعمان جمعة، ص ٩٦ وما بعدها، والمدخل لدراسة الأنظمة، د.عبدالرزاق الفحل وآخرون، ص ١٠٩-١١٠، وأصول الفقه الإسلامي، د.محمد شلبي، ص ٣٤٤-٣٤٨.

المبحث الرابع
الاستحسان

وفيه مطلبان:

المطلب الأول
المراد بالاستحسان وحجيته

الاستحسان في اللغة:

استفعال من الحسن، وهو عدّ الشيء واعتقاده حسناً على ضد الاستقباح، تقول: أحسنت كذا، أي اعتقدته حسناً، ويقال: استحسن الرأي أو القول أو الطعام أو الشراب؛ أي: عده حسناً، ويقال: هذا مما استحسنه المسلمون؛ أي: مما عدوه حسناً[1].

الاستحسان في الاصطلاح:

عرف الاستحسان في الاصطلاح بتعريفات كثيرة ولعل أكثرها وأدقها تصويراً للاستحسان هو: العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص[2].

ولقد نقلت كثير من كتب الأصول الاختلاف في حجيته ، والحقيقة أن أقوال المجوزين والمانعين لم ترد على شيء واحد ، فالمانعون منعوا الاستحسان بمعنى ما يستحسنه المجتهد بعقله دون الرجوع إلى الأدلة والمجوزون القائلون بالحجية لا يجوزون الاحتجاج إلا بالاستحسان الذي يعني العدول بالمسألة عن نظائرها لدليل وهم من المانعين في الاستحسان بمعنى ما يستحسنه المجتهد بعقله دون الرجوع إلى دليل[3] .

---

(١) راجع: القاموس المحيط للفيروزآبادي ٤/ ١١٨٩.

(٢) راجع: العدة لأبي يعلى ٥/ ١٦٠٥، المستصفى للغزالي، ص ٢٤٧، الموافقات للشاطبي ٤/ ٢٠٥، شرح الكوكب المنير لابن النجار ٤/ ٤٣١.

(٣) راجع: مصادر التشريع لعبدالوهاب خلاف ، ص ٦٨.

المطلب الثاني

دلالة الاستحسان على النظام العام

تتبين دلالة الاستحسان على النظام العام من خلال الأوجه الآتية:

الوجه الأول: الاستحسان يقوم على أدلة قوية من النص - كتاب أو سنّة - وعلى الإجماع، وعلى القياس، وعلى العرف، وعلى الضرورة؛ لأنه ترك القياس لدليل آخر أقوى منه، فكأنه يعود على الأدلة الأخرى، وهذه الأدلة والقواعد تقررت دلالاتها على النظام العام، كما سبق بيانه، فلم يبق إلا ثبوت وتقرير دلالة الاستحسان على النظام العام لأجل هذه الرابطة التي تربط بين الاستحسان وأدلة الشرع التي ابتني عليها الاستحسان.

الوجه الثاني: العدول بحكم المسألة عن نظائرها واستثنائها بحكم خاص بها جاء لرفع الحرج والمشقة، أو لتحقيق مصلحة مقصودة شرعاً ودفع مفسدة مقصود دفعها شرعاً أيضاً، وهذا ما يهدف إليه النظام العام، كما سبق أن أشرنا بقول العز بن عبدالسلام: "اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تُربي على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في الدارين أو في إحداهما تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تُربى على تلك المفاسد، وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس، وذلك جارٍ في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات" [1].

فترك القياس في بعض الحالات ليس اعتباطاً أو راجعاً إلى مجرد الهوى والتشهّي، بل لكون القياس في تلك الحالات التي ترك فيها يلزم من الأخذ به تفويت لمقصد من مقاصد الشارع، فحينئذٍ يكون تركه متفقاً مع مقاصد الشريعة التي يلاحظها ويؤسس عليها النظام العام بعض أحكامه. وهذا يجعل النظام العام متجدداً وقادراً على مسايرة ظروف المجتمعات والتغيرات التي تطرأ عليها، ويمكن النظام العام من مواجهة الوقائع والقضايا والمستجدات

---

(١) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ٢/ ١٣٨ - ١٦٨.

المتنامية لاستناده إلى قاعدة الإحسان[1].

الوجه الثالث: أن هناك أحكاماً ووقائع قائمة على دليل الاستحسان ، وهي : (السلم، الاستصناع، وقف المنقول، العفو عن اليسير من الغبن، تضمين الأجير المشترك، الحقوق الارتفاقية)، وهي أمثلة: الاستحسان بالنص، والاستحسان بالقياس، والاستحسان بالإجماع، والاستحسان بالعرف، والاستحسان بالضرورة، والاستحسان بالمصلحة، وتلك في ذاتها تعتبر أحكاماً من أحكام النظام العام لا يجوز الاتفاق على مخالفتها أو تركها أو إلغائها، كما أنها تحقق مصلحة عامة ونفعاً مشتركاً، وبالتالي فلدينا في الشريعة وفي واقع الحياة الحي أمثلة واقعية من النظام العام ترجع دلالاتها إلى دليل الاستحسان.

الوجه الرابع: سبق أن أشرنا أيضاً إلى أن النظام العام الشرعي مدرك لمآلات الأفعال وأنها معتبرة مقصودة لديه، والاستحسان من الأصول التي بنيت على قاعدة مآلات الأفعال، فيكون النظام العام مبنياً أيضاً على قاعدة الاستحسان من هذا الوجه، فقد ذكر الشاطبي هذه القاعدة؛ أي قاعدة المآلات، وبنى عليها أصولاً، ومن الأصول التي بناها عليها الاستحسان حيث قال: "ومما ينبني على هذا قاعدة الاستحسان"، ووجه دخول الاستحسان في قاعدة المآلات أن التزام الدليل العام أو القاعدة العامة يؤدي إلى الحرج والضيق ويؤول إليه، والاستحسان ترك الدليل العام نظراً إلى مآله واعتباراً به[2]، وفي استخدام دليل الاستحسان كدليل استثنائي في تطبيقات الوقائع والنوازل توثيق لأصل العدل الذي يقوم عليه النظام العام، وهو في ذات الوقت وسيلة من وسائل تثبيت المصلحة ودرء المفسدة، يقول ابن رشد: "ومعنى الاستحسان في أكثر الأحيان؛ هو الالتفات إلى المصلحة والعدل"[3].

---

(١) راجع: اعتبار المآلات لعبدالرحمن السنوسي، ص ٣١٣.

(٢) راجع: الموافقات للشاطبي ٤/ ١٩٤ -٢٠٩.

(٣) بداية المجتهد لابن رشد ٢/ ١٨٥.

الفصل الثالث

مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : مقاصد الشريعة .

المبحث الثاني : القواعد والأحكام الكلية .



المبحث الأول
مقاصد الشريعة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
تعريف مقاصد الشريعة

المتقدمون من الأصوليين كانوا يتناولون علم مقاصد الشريعة بمفهومه العام، فيحاولون التنصيص على بعض تلك المقاصد أو التقسيم لأنواعها دون ذكر تعريف محدد لمفهوم المقاصد الشرعية على وجه التحديد، يقول الغزالي، رحمه الله: "ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم: دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة..." [1].

وهناك من الباحثين المعاصرين من عرف المقاصد بتعريف محدد لها، ومن ذلك قول الطاهر بن عاشور، رحمه الله: "مقاصد الشريعة العامة: هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة" [2].

ثم قال: "فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها" [3].

وهذه هي المقاصد العامة، ولذا عرف ابن عاشور أيضاً المقاصد الخاصة بقوله: "هي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في

---

(١) المستصفى للغزالي، ٢/ ٤٨٢.

(٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص ٥١.

(٣) المرجع السابق، ص ٥١.

تصرفاتهم الخاصة كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة إبطالاً عن غفلة أو استزلال هوى وباطل شهوة"[(1)].

كما عرفها علال الفاسي[(2)] بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[(3)].

وهذا التعريف الأخير في نظري هو التعريف الملائم للمقاصد الشرعية؛ لأنه جمع بين المقاصد العامة بقوله الغاية منها والمقاصد الخاصة بقوله "والأسرار التي وضعها".

(١) المرجع السابق، ص ١٤٦.

(٢) هو: علال (أبو محمد علال) بن عبدالواحد بن عبدالسلام الفاسي الفهري، ولد بفاس وتعلم بالقرويين، من مؤلفاته: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ودفاع عن الشريعة، توفي سنة ١٣٩٤هـ. (راجع: الأعلام ٤/٢٤٦).

(٣) مقاصد الشريعة ومكارمها لعلال الفاسي، ص ٧.

المطلب الثاني

دلالة مقاصد الشريعة على النظام العام[1]

تتضح دلالة مقاصد الشريعة على النظام العام من خلال الأوجه التالية:

الوجه الأول: الشريعة معللة، وكل حكم من أحكامها يحمل في طياته مصلحة شرعية هي مقصود الحكم وغايته، والحكم هو مبعثها وسببها، والإخلال بهذه الأحكام ومخالفتها يؤدي إلى الإخلال بالمقاصد والمعاني التي رمى الشارع إلى تحقيقها بتلك الأحكام والتشريعات، وكذلك الكلام عن الأحكام المتعلقة بالنظام العام، فهي أحكام مستقاة من الشريعة وقواعدها، وبالتالي تتعلق بالمقاصد الأساسية للتشريع الإسلامي، ومخالفتها – أي الأحكام – يؤدي إلى ضياع مقاصد الشريعة، فكانت الرابطة والدلالة بين أحكام النظام العام ومقاصد الشريعة ذات عرى وثيقة جداً ومترابطة ترابطاً كلياً متجذراً.

الوجه الثاني: قلنا إن أحكام النظام العام تمتاز عن غيرها بأنها تأتي على سبيل الحتم والإلزام، ولا خيرة للمكلف فيها فهي خارجة عن دائرة الإرادة والاختيار، وهذا السبب الذي جعلها كذلك مستقى ومأخوذ من مقاصد بعض تلك الأحكام التي جاءت توقيفية من قبل الشارع يستلزم الأمر تجاهها التطبيق دون النظر في سببها ومسوغاتها، ولا خيرة للمكلف فيها، وهي أسرار تشريعية أرادها الشارع الحكيم أن تكون فيها فتكون هذه الصفات التي امتازت بها أحكام النظام العام أيضاً مستقاة من مقاصد أساسية في التشريع وليست موضوعة اعتباطاً أو هوى وشهوة.

وقد أشار إلى مضمون هذين الوجهين السابقين الإمام القرافي، حيث يقول: "إن الأوامر تتبع المصالح، كما أن النواهي تتبع المفاسد، والمصلحة إن كانت في أدنى الرتب كان المرتب عليها الندب، وإن كانت في أعلى الرتب كان المرتب عليها الوجوب.. وكذلك نقول في المفسدة.. إذا تقرر ذلك علم أن المصلحة التي تصلح للندب لا تصلح للوجوب، لاسيما إذا كان الندب في الرتبة الدنيا فإن الشرع خصص المرتبة العليا من المصالح بالوجوب وحث

---

(١) راجع: قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ١/ ١٣١ ، الموافقات للشاطبي ٢/ ٢٩٧، بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق ١/ ١٩٩ ، علم مقاصد الشارع، د. عبدالعزيز الربيعة، ص ٢٢٥ وما بعدها.

عليها بالزواجر؛ صوناً لتلك المصلحة عن الضياع، كما خصص المفاسد العظيمة بالزجر والوعيد؛ حسماً لمادة الفساد عن الدخول في الوجود"[1].

الوجه الثالث: سبق أن أشرنا إلى ما ذكره الطاهر بن عاشور - رحمه الله- من قوله: "إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الدالة على مقاصدها من التشريع استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقراة أن المقصد العام من التشريع فيها هو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان"[2]، وهذا يقودنا إلى أنه إذا كان المقصد العام من التشريع هو دخول المكلف من الإنسان تحت أحكام الشرع واستدامة صلاحه بذلك، فإن هذا مربوط بأمور على رأسها تحقيق حفظ الضرورات الخمس لهذا الإنسان والخروج عن سلطان الهوى والرغبة، والدخول تحت سلطان الشرع والخضوع لأمر الله؛ أي تطبيقه لأحكام النظام العام ومحافظته عليه، وهذا ما أكده الشاطبي بقوله: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً"[3].

فالعبادة مقصد كما أوضحنا: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[4]، واتباع الحق مقصد: ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلا تَتَّبِعْ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾[5]؛ ولذا فإن النتيجة العكسية لعدم تحقيق مقصد صلاح الإنسان وعبادته واتباعه للحق الإلهي مؤذن بالفساد واختلال النظام العام ومخالفة أحكامه وقواعده.

إذاً فقد ثبت لكل ذي بصيرة أن مصالح الناس لا تستقيم مع الاسترسال في اتباع الهوى واتباع الأغراض؛ لأن ذلك مؤذن بالاختلاف والتناحر المضاد لتلك المصالح وهذا ما أشار إليه السياق القرآني عندما قال: ﴿وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ

(١) الفروق للقرافي، ٣/ ٩٤.

(٢) مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص: ٦٣.

(٣) الموافقات للشاطبي ٢/ ١٦٨.

(٤) سورة الذاريات، الآية رقم: ٥٦.

(٥) سورة ص، الآية رقم: ٢٦.

وَٱلْأَرْضُ﴾[1].

ثم يقول الشاطبي: "وذلك ظاهر في تكاليف الشريعة وأحكام الشرع الخمسة، أما الوجوب والتحريم فظاهر مصادمتهما للهوى؛ إذ لا خيرة للمكلف، وأما سائر الأقسام فإنها وإن ظهرت أنها داخلة تحت اختيار المكلف فإنها دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره"[2].

وعند التأمل في تلك الدلالات وما ظهر من أهداف وغايات النظام العام نجده يحمل في طياته – أي النظام العام – الأهداف والغايات نفسها، فهو في أمره وفي نهيه قد يكون مصادماً للأهواء والشهوات المنحرفة التي هي في ذاتها محاربة من قبل مقاصد الشرع المطهر.

(١) سورة المؤمنون، الآية رقم: ٧١.

(٢) الموافقات للشاطبي ٢/ ١٧١.

المبحث الثاني
القواعـد والأحكـام الكليـة

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول
المقصود بالقواعد والأحكام الكلية

القواعد في اللغة:

القواعد جمع القاعدة، ومعنى القاعدة: أصل الأس وأساس البناء، والقاعدة الأساس، وهي تجمع على قواعد، وهي أس الشيء وأصوله، حسياً ذلك الشيء كقواعد البيت، أو معنوياً كقواعد الدين أي دعائمه، وقد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنْ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ ﴾ [(١)]، وكما في قوله تعالى: ﴿ فَأَتَى اللهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ ﴾ [(٢)].

قال الزجّاج: القواعد أساطين البناء التي تعمده، وقواعد الهودج خشبات أربع معترضة في أسفله تركب عيدان الهودج عليها، وقواعد السحاب أصولها المعترضة في آفاق السماء شبهت بقواعد البناء [(٣)].

القواعد في الاصطلاح:

اختلفت عبارات الفقهاء في تعريفهم للقواعد بناءً على اختلافهم في مفهومها، هل هي كلية أم أغلبية؟ فمن رأى أنها كلية؛ أي عامة، عرفها بأنها: "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها" [(٤)]، أو هي: "عبارة عن صور كلية تنطبق كل واحدة منها على جزئياتها التي تحتها" [(٥)]، أو هي: "أمر كلي منطبق على جزئيات موضوعه" [(٦)].

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ١٢٧.

(٢) سورة النحل، الآية رقم: ٢٦.

(٣) راجع: المعجم الوسيط ٢/ ٧٤٨، المفردات في غريب القرآن للأصفهاني، ص: ٦٧٨، تاج العروس للزبيدي ٢/ ٤٧٣.

(٤) التعريفات للجرجاني، ص: ١٨٥.

(٥) شرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٤٤.

(٦) كشاف القناع للبهوتي ١/ ١٦.

وعرفت أيضاً بأنها: "الأمر الكلي الذي ينطبق عليه جزئيات كثيرة تفهم أحكامها منها"[1].

وعرفها صاحب كشاف اصطلاحات الفنون بأنها: "في اصطلاح العلماء تطلق على معانٍ ترادف الأصل والقانون والمسألة والضابط والمقصد، وعرفت بأنها أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه.." [2].

ومن ذهب إلى أن القاعدة تكون أغلبية نظراً لما يستثنى منها عرفها بأنها: "حكم أكثري لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه" [3].

مما سبق يتضح ما يلي:

١ - أن البعض أطلق على القاعدة أنها حكم، وهذا هو ما أردناه في عنوان المبحث من أن مقصودنا أن الأحكام المرادة هي التي تأخذ معنى القاعدة التي عرفت بالتعريفات السابقة؛ لأن الحكم هو معظم القاعدة وأهم ما فيها، وهو مناط الفائدة والتصديق والتكذيب.

٢ - أن العلماء الذين قالوا بأن القاعدة كلية؛ أي عامة، قالوا بأن الاستثناء لا يقدح من عموميتها وكليتها، حيث يقول الشاطبي تأييداً لهذا المعنى: "أن الأمر الكلي إذا ثبت فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضاه لا يخرجه عن كونه كلياً..." [4].. و "وأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت، وهذا شأن الكليات الاستقرائية... وإنما يتصور أن يكون تخلف بعض الجزئيات قادحاً في الكليات العقلية" [5].

المراد بالكلية:

الكلية يقصد بها القضية أو القاعدة المحكوم بها على جميع أفرادها؛ لأن موضوعها كلي أو عام، وليس المقصود نفي كلية أو عمومية الموضوع، بل هو شيء أساس في القاعدة أن

(١) الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/ ١٦.
(٢) كشاف اصطلاحات الفنون ٥/ ١١٧٦.
(٣) غمز عيون البصائر للحموي ١/ ٥١.
(٤) الموافقات للشاطبي ٢/ ٥٣.
(٥) المرجع السابق ٢/ ٥٣.

يكون موضوعها عاماً، ولكن عمومية الموضوع لا تكفي لتكوين القاعدة، بل لابد من أن يكون الحكم فيها على كافة الأفراد، فقد يكون موضوعها عاماً كلياً ولكنها ليست قاعدة، ومثال ذلك القاعدة أو القضية الجزئية حيث إن موضوعها كلي وعام لا يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشركة فيه، ولكن الحكم فيها جاء على بعض الأفراد لا كلهم، وبالتالي لا يطلق على القاعدة الجزئية أنها قاعدة كلية، إذاً مرادنا من إطلاق الكلية هو العموم المتناول لجميع أفراد القاعدة أو المشمولين بها[1].

(١) راجع: القواعد الفقهية للدكتور يعقوب الباحسين، ص: ٣٤.

المطلب الثاني

أنواع القواعد والأحكام الكلية

١ـ القواعد الفقهية:

عرفت القواعد الفقهية بأنها: "أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها" [(١)].

وعرفت أيضاً بأنها: "أصل فقهي كلي يتضمن أحكاماً تشريعية عامة من أبواب متعددة في القضايا التي تدخل تحت موضوعه" [(٢)].

مصادر القواعد الفقهية:

ليست القواعد الفقهية وليدة مصدر واحد، ولا هي نتيجة استدلال معين، فبعض القواعد من منصوصات الشارع، وبعضها تُوصِّل إليه بطرق الاستدلال والاستنباط المتنوعة، سواء كان استنباطاً من النصوص، أو استقراءً لها، أو تتبعاً للجزئيات الفقهية، أو غير ذلك، وعلى نوع الطريق الذي أخذت منه القاعدة تتوقف قوتها ومجالات تطبيقها.

وهذه القواعد أيضاً ليست على نمط واحد، فبعض النصوص الشرعية هي نصوص قواعد مباشرة بصيغتها نفسها، كقاعدة: الخراج بالضمان، وقاعدة: العجماء جبار، وقاعدة: البينة على المدعي واليمين على من أنكر، وقاعدة: لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة: إنما الأعمال بالنيات. وهناك نصوص شرعية دالة على القواعد الفقهية بطريق الاجتهاد، سواء بالاستنباط عن طريق التعليل والقياس والاستدلال بطرقه المتنوعة، أو عن طريق استقراء النصوص الشرعية وإدراك المعاني المشتركة بين طائفة منها في مسألة عامة أو خاصة، ومن أمثلة هذا النوع قاعدة: الحريم له حكم ما هو حريم له، وقاعدة: الفرض أفضل من النفل، وقاعدة: اليقين لا يزول بالشك، وقاعدة: الأمور بمقاصدها، وقاعدة: المشقة تجلب التيسير، وقاعدة: الضرر يزال، وقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات.

كما أن من المصادر التي عملت على تكوين القواعد الفقهية نصوص العلماء المجتهدين،

---

(١) المدخل الفقهي العام للزرقا ٢/ ٩٤١.

(٢) القواعد الفقهية للندوي، ص: ٤٥.

وكذلك تخريج بعض القواعد من تراث العلماء، حيث يتم التوصل إلى أصول الأئمة وقواعدهم الفقهية من خلال النظر في الجزئيات المنقولة عنهم والمنسوبة إليهم بطرق التخريج المتنوعة، وهذه القواعد تعتبر حجة تبعاً للدليل الذي استندت إليه [(١)].

٢ـ القواعد القضائية:

القواعد القضائية لا يختلف مفهومها والمراد منها ووظيفتها ومصادرها عن القواعد الفقهية، وإنما الاختلاف فقط في مجال العمل بها، فهي تكون في المجال القضائي وموضوعها يختص بذلك على سبيل الإجمال من حيث: قواعد الدعوى، وإجراءات الترافع، وأدلة الإثبات، ونحو ذلك. فهي قواعد تقررت بالطريقة نفسها التي تقررت بها القواعد الفقهية، وإنما كان موضوعها قضائياً على وجه الخصوص؛ ولهذا اهتم القضاة وأهل الفتوى بها، وفتشوا في الفروع الفقهية والقضائية للخروج بقواعد تلم بجوانب تلك الموضوعات. ولذا يقول القرافي، رحمه الله: "فإن القواعد ليست مستوعبة في أصول الفقه، بل للشريعة قواعد كثيرة جداً عند أئمة الفتوى والقضاء لا توجد في كتب أصول الفقه أصلاً" [(٢)].

ولقد درج القضاة على استعمال القواعد القضائية عند الفصل بين المتخاصمين وحسم النزاع إلى جانب النصوص الفقهية والشواهد التي يستندون إليها، ومن ذلك ما بيّنه أبو يوسف، رحمه الله في معنى قاعدة الإقرار قال: "من أقر بسرقة يجب في مثلها القطع، وإن أقر بحق من حقوق الناس؛ من قذف أو قصاص في نفس أو دونها أو مال، ثم رجع عن ذلك، نُفّذ عليه الحكم فيما كان أقرّ به، ولم يبطل شيء من ذلك عنه برجوعه" [(٣)].

فهذا الكلام يمثل معنى القاعدة القائلة: "المرء مؤاخذ بإقراره".

وجاء في أخبار القضاة في قصة للقاضي شريح توضح عبارة تتسم بسمة القاعدة، وهي أن أناساً اختصموا إلى شريح في رجل اكترى من رجل ظهره، فقال: إن لم أخرج في يوم كذا

---

(١) راجع: القواعد الفقهية ليعقوب الباحسين، ص: ١٩٢ وما بعدها، موسوعة القواعد الفقهية للبرنو، ص ٤٦، مجلة الأحكام العدلية مع شرحها، ١/ ١٠.

(٢) الفروق للقرافي ٢/ ١١٠.

(٣) الخراج لأبي يوسف، ص: ١٦٩.

وكذا فلك زيادة كذا وكذا في كرائك، فلم يخرج يومئذ، وحبسه، فأتى شريحاً؛ فقال: من شرط على نفسه شرطاً طائعاً غير مكره أجزناه عليه"[1].

فأفتى القاضي شريح هنا بما يعتبر قاعدة في تسويغ الشروط الجعلية في أي عقد صحيح، وأنها تكون مؤثرة في أحكامه ونتائجه، وهذه القاعدة ثابتة بقوله عليه الصلاة والسلام: "المسلمون على شروطهم"[2].

ومما رواه صاحب أخبار القضاة عن القاضي شريح قوله: "من ضمن مالاً فله ربحه"[3]، فهذه القاعدة تشابه القاعدة الفقهية المشهورة "الخراج بالضمان".

هذه العبارات وأمثالها هي بمثابة قواعد قضائية جرت عادة القضاة أن يطلقوها في كثير من المواضع، ويمكن إجراؤها في القضايا المتناظرة عند توافر الشروط ووضوح المعالم.. وبعد أن ظهرت بوادر هذا الفن كان المؤلفون في أبواب القضاء بعنوان: "أدب القاضي" في طليعة من سلكوا هذا الاتجاه، وظهر هذا اللون في كتاباتهم، ولعل الإمام الماوردي أول من اختار هذا الأسلوب في كتابه "أدب القاضي"، حيث تضمن كتابه عدداً من القواعد، ومن ذلك قوله في مواضع متعددة:

١ – "من تعين عليه فرض أخذ به جبراً".

٢ – "من نسب إلى ساكت قولاً أو اعتقاداً فقد افترى عليه".

٣ – "حجج الأقوال أوكد من حجج الأفعال".

٤ – "ما نفذ من الأحكام في حال الجواز لم يتعقبه فساد".

٥ – "اليد توجب إثبات التصرف ولا توجب إثبات الملك"[4].

وفي كتاب "شرح أدب القاضي" للخصاف الحنفي قواعد عديدة ومعظمها مصاغ بصياغة قانونية، كما أن لدى ابن فرحون في "تبصرة الحكام" والطرابلسي في "معين الحكام"

---

(١) أخبار القضاه لوكيع بن حبان ٢/ ٣٢٥، ٢/ ٣٤٠.

(٢) أخرجه البخاري تعليقاً في كتاب الإجارة، باب أجر السمسرة.

(٣) أخبار القضاه لوكيع بن حبان ٢/ ٣١٩.

(٤) راجع: أدب القاضي للماوردي ١/ ١٤٣، ١/ ٤٦٦–٤٦٧، ١/ ٤٧٠، ٢/ ١٤٠.

عدد من هذه القواعد[1]:

٣ـ الأحكام القضائية:

الحكم القضائي هو : "فصل الخصومة بقول أو فعل، يصدر عن القاضي ومن في حكمه بطريق الإلزام"[2].

هناك علاقة واضحة بين الأحكام القضائية والنظام العام تبدأ من أحقية هذا الحكم القضائي بالتنفيذ، فالتنفيذ القضائي على وجه التحديد صورة وشكل من أشكال النظام العام، وهذا الأمر، وإن كان من أوجه دلالة القواعد والأحكام الكلية على النظام العام، إلا أن الإشارة إليه هنا مناسب.

إن التنفيذ للحكم القضائي المكتسب الصحة والقطعية جزء من النظام العام، قال الماوردي، رحمه الله: "والظاهر من أحكام القاضي نفوذها على الصحة"[3].

وقال ابن فرحون أيضاً: "ويحمل القضاء على الصحة ما لم يثبت الجور"[4]؛ ولذا كان تعطيل تنفيذ الأحكام القضائية جزءاً من الإخلالات الواقعة على النظام العام، وسيأتي تفصيلها.

كما تظهر العلاقة بين القواعد والأحكام القضائية والنظام العام على وجه الخصوص إذا علمنا "أن كل حكم يصدر عن القضاء في نزاع قائم هو إنشاء لقاعدة قانونية فردية، ذاك أن القاضي لا يتوقف عند مجرد البحث عن القانون والنطق به، إنما يقوم بعملية وسطى تتمثل في الانتقال بهذه القاعدة القانونية من حال العمومية إلى الفردية، من التجريد إلى المحسوس، وهي العملية التي تعتمد على تشريح الواقعة الماثلة وتحليل مكوناتها الأساسية مع تحليل القاعدة القانونية الأكثر قرباً لهذه الواقعة من حيث انطواؤها على النموذج الأقرب شبهاً بالواقعة، فيكون القاضي - بأدائه لهذه الوظيفة- قد قام بتحريك مفهوم القاعدة القانونية

(١) راجع: شرح أدب القاضي للخصاف ١/ ٢٢٣-٢٢٤، ٢/ ٢٩٢، ٢/ ٤١٤، ٣/ ١٦٣-١٦٥، ٤/ ٢٩٨. وراجع: تبصرة الحكام لابن فرحون ١/ ١٢٩، ١/ ٢٩٠، معين الحكام للطرابلسي، ص: ١١٨.

(٢) راجع: نظرية الدعوى، د.محمد نعيم ياسين، ص: ٢٠٣، القضاء ونظامه، د. عبدالرحمن الحميضي، ص ٦٣٦.

(٣) أدب القاضي للماوردي ١/ ٦٩١.

(٤) تبصرة الحكام لابن فرحون ١/ ٦٥.

العامة المجردة تحريكاً فردياً ليصير مطابقاً مع مفهوم واقعة النزاع الماثلة؛ مما يظهر معه تصور جديد لمفهوم القاعدة القانونية... مما يتجلى معه الدور الإنشائي للقاضي باستحداثه لقاعدة فردية تقتصر قيمتها القانونية وحسب على حدود الواقعة الماثلة... فالقاعدة أن الحكم القضائي لا يحدث تغيراً في الحقوق أو المراكز الموضوعية للخصوم، إنما يكشف الحق الموجود من قبل. ولكنه ينشئ مركزاً جزائياً جديداً بغرض حماية هذا الحق وتأكيده، وبعبارة أخرى فإن الحكم الذي يصدر في دعوى الملكية ويقرر الملكية للمدعي لا ينشئ حق الملكية، وإنما يكشف عن حق الملكية الذي قرره القانون للمدعي من قبل، ولكن يسبغ على هذه الملكية حماية إجرائية لم تكن له من قبل؛ إذ تصبح هذه الملكية بفضل حجية الأمر المقضي به محصنة؛ إذ تكون بمنأى عن المنازعة أو البحث أمام القضاء في أي إجراءات جديدة، وهذا وضع أو مركز إجرائي جديد يتمتع به المالك نتيجة الحكم القضائي بملكيته. والمقصود بالمركز القانوني الإجرائي الذي يمثله كسب الحكم القضائي لحجية الأمر المقضي تقييد الخصوم بالرأي القضائي في الدعوى".

"أن الحكم القضائي مع التسليم الكامل بصفته الكاشفة عن وجه الحق في ذاته الموضوعية، إنما يأتي جديداً، وذلك على المستوى الإجرائي للحق، فهو بحسمه للنزاع القائم يقضي على كل وجه لقول أو احتمال يناقض حق صاحب الحق فيه، فيسفر عن وجه الحق ويمنحه قوة تنفيذية لم تكن له من قبل، فضلاً عن إطالة أمد سقوط هذا الحق على نحو لم يكن يتمتع به قبل..."، وهناك جانب آخر للحكم القضائي الذي يصدره القاضي يمثل جديداً$ في هذا الجانب "وهو حسمه لحقائق وقائع المنازعة، فكل منازعة مهما كانت درجة بساطتها تتداخل وقائعها على نحو يلتبس فيه وجه الحقيقة وتتشابه عناصره، بما يجعل النزاع قائماً حولها بين الخصوم، وهنا يأتي دور القاضي ليحقق وقائع الدعوى على النحو الذي يحررها مما يشوبها، فينقي الأدلة من الشوائب، ويجلو المتشابهات، ويحسم أحد جوانب تلك الحقيقة المجلوة على الوجه الذي لا يسمح باللبس بعد... إن انتقال القاضي بالحقائق من المشكوك فيه إلى المظنون الراجح إنما يعد دوراً إنشائياً، ومن ثم نكون بصدد إرادة تتمتع بوجه من

الاستقلال في مواجهة إرادات سلطات الدولة الأخرى.." [1].

٤ـ القواعد والأحكام النظامية:

القواعد والأحكام النظامية هي القواعد التي تسنها الدولة لأجل تنظيم وترتيب مصلحة ما على شكل نظام أو على شكل تعليمات ولوائح وقرارات رئاسية أو وزارية ونحوها، فهي تدخل في إطار القواعد القانونية من حيث الشمول، حيث إن ولي الأمر قد يلجأ إلى سن نظام معين هو في حقيقته يتضمن قواعد آمرة وقواعد ناهية يلزم بها الآخرين لأجل تنظيم أمر معين، وتستقى من مصادر التشريع السابقة، وهي في ذاتها تمثل قاعدة كلية ينطلق منها النظام العام، وقد تتمثل هذه التوجيهات والرغبات المصلحية في شكل تعليمات أو قرارات أو أوامر صارمة ولازمة لفعل أمر أو اجتنابه، فنكون أمام قاعدة من قواعد النظام العام، وهذا الأمر يتقرر من حيث إن القاعدة القانونية متدرجة في أصلها من حيث القوة والأهمية إلى أنواع عدة كلها تشملها كلمة التنظيم والقانون، حيث يأتي في هرم القواعد القانونية الدستور أو النظام الأساسي للحكم، ثم يليه النظام العادي ويسمى أحياناً التنظيم الرئيسي، ثم يليه التنظيم الفرعي وهي اللوائح التي تصدرها الهيئات والجهات التنفيذية لتنفيذ الأنظمة، وهذه اللوائح تتنوع بدورها إلى لوائح تنفيذية، وأخرى تنظيمية، وثالثة تسمى لوائح الضبط.

٥ـ مبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة:

عند إطلاق مصطلح مبادئ القانون الطبيعي لم يكن هناك مدلول محدد له، وبدأ هذا المعنى يتغير مع تبدل الأزمان، فكانت في البداية دلالات ومبادئ القانون الطبيعي تعني القانون الكامن في طبيعة الروابط الاجتماعية المتأصلة في النسيج التعاملي والأخلاقي فيما بين الناس، وهو إذ ذاك قانون يستطيع الإنسان أن يصل إليه عن طريق العقل، وكانت النظرة إلى القانون الطبيعي أنه قانون شامل لا يقتصر على المبادئ الأساسية التي تسيطر على النظام القانوني بأكمله، بل يشمل أيضاً القواعد التفصيلية المنبثقة عن هذه المبادئ.

وبعد ذلك ظهرت فكرة القانون الطبيعي ذي القواعد المتغيرة الذي يشمل عدداً قليلاً

---

(١) فكرة النظام العام، د.عماد البشري، ص: ١٢٠-١٢٣ بتصرف.

من المبــادئ التي تمثل الأسس المشتركة بين جميع الأمم في مختلف العـصور، والمعتـبرة المثـل العليا التي يستلهمها كل منظم، ويشمل القواعد التفصيلية التي يضعها المـنظم مراعيـاً فيهـا هذه المبادئ وظروف الزمان والمكان.

وفي المرحلة الأخيرة اقتصر معنى القـانون الطبيعـي عـلى المبـادئ التـي تمثـل الأسـس المشتركة بين جميع الأمم في مختلف العصور وتعد مُثلاً عليا يستعين بهـا كـل مـنظم، وأصـبح يطلق على القواعد التفصيلية التي يضعها ذلك المنظم.. "قواعد العدالة" [(١)].

٦- مبادئ القانون الدولي العام:

هي المبادئ العامة للقانون في الدول المتحضرة والتي تتعلق بالقانون الدولي العام، والتي أشارت إليها المادة (٣٨) من نظام محكمة العدل الدولية، فهي قواعد نشأت بفعل السوابــق والعلاقات القانونية الدولية، وقد قام عدد من شراح القـانون بمحاولـة وضـع قـوائم لهـذه المبادئ تحدد وتحصر تلك المبادئ المـشتركة المتفــق عليهـا بـين الـدول، وقـد حـدد القـاضي الإنجليزي اللورد (Mustilk) هذه المبادئ بعشرين مبدأ منها:

١ – الأصل تنفيذ العقود وفقاً لشروطها.

٢ – وجوب تعديل العقد بتغير الظروف على الأقل في العقود الطويلة الأجل.

٣ – عدم جواز التعسف في استعمال الحق.

٤ – وجوب تنفيذ العقد بحسن نية.

٥ – بطلان العقود التي تم الحصول عليها عن طريق الرشوة والطرق غير الشريفة.

وكذلك العقود الصورية التي قصد منها تحقيق غرض غير مشروع.. إلخ.

كما أن هناك قائمة باسم (Berger) تحتوي على أربعة وأربعين مبدأ من المبادئ الدولية ومن أمثلتها:

١ – حسن النية.

٢ – العقد شريعة المتعاقدين.

٣ – بطلان العقد المخالف للآداب العامة.

---

(١) راجع: مبادئ القانون في ظل الأنظمة المعمول بها في المملكة، د.عبدالفضيل محمد، ص: ٩٩– ١٠٠.

٤ – البينة على المدعي.

٥ – جواز إثبات الوقائع عن طريق القرائن.

٦ – عدم جواز أن يتعدى التعويض حدود الضرر.

وتوجد قائمة ثالثة تدعى قائمة (Loguin) ولم يتم التعرض فيها إلى جميع المبادئ وإنما تمت الإشارة إلى بعضها، حيث تم تقسيمها إلى أربع مجموعات هي:

١ – المجموعة الأولى: تشتمل على المبادئ المتعلقة بسلامة التعامل.

٢ – المجموعة الثانية: تتناول مسألة قابلية التحول والتغير في الاتفاقيات.

٣ – المجموعة الثالثة: تتعلق بأطراف العقد.

٤ – المجموعة الرابعة: تتعلق بالاستقامة في التعامل وتشتمل بصورة رئيسية على مبدأ تحريم الرشوة وصرف النفوذ.

وعند التأمل في القوائم السابقة ومبادئها التي تضمنتها نجد أن بعضاً منها يمكن مقارنته بما هو مدرج في إطار القواعد الكلية الفقهية الواردة في مجلة الأحكام العدلية، كقاعدة: لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، وكقاعدة: ما حرم أخذه حرم اعطاؤه وهكذا، لكن تتميز تلك القواعد الواردة في القوائم السابقة وغيرها على أنها محل اتفاق واشتراك بين المجتمع الدولي، فتكون صالحة لأن يستمد النظام العام أحكامه منها حتى ولو لم يكن فيها ما يكون مطابقاً أو مقارباً لقواعد الفقه أو قواعد القضاء، فإذا كان لها مشروعية صحيحة أمكن إدراجها ضمن استمدادات النظام العام خصوصاً عندما يكون النظام العام نفسه محلاً للنقاش أو التباحث أو فيصلاً في قضايا دولية على المستوى الخارجي[1].

٧ـ مدونات السلوك وتطبيقات المؤسسات الدولية:

وهذا النوع قريب من سابقه لتعلقه بالمجال الخارجي للدولة؛ ذلك أنه إلى جانب ما سبق يمكن أن تكون العقود النموذجية والشروط العامة المتفق عليها ذات دور كبير في إرفاد النظام العام بقواعد وأحكام نظامية مهمة، كما أن مدونات السلوك وتطبيقات المؤسسات

(١) راجع: التحكيم والنظام العام، د.إياد بردان، ص: ٥٥٦– ٥٦٤.

الدولية العامة تعزز هذا الدور بالتبني المستمر لمحتويات ومضامين قواعد النظام العام كي تطبق على أي علاقة يكون طرفاً فيها وهو يشكل فائدة عملية له، وهذا كله يساهم في بلورة مبادئ عامة تستوجب التطبيق في العلاقات النظامية، وهذا التطبيق المستمر والمتكرر يؤدي إلى قوننته وبالتالي خلع صفة القاعدة أو الحكم العام عليه.

ويمكننا القول بأن التوصيات والقرارات والآراء ومدونات السلوك الصادرة عن الأمم المتحدة والهيئات التابعة لها - كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر سنة ١٩٤٨م، والعهدين الدوليين المعتمدين من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة سنة ١٩٦٦م والمعروفين تحت اسمي: العهد الدولي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والعهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية - وإن كانت لا تتمتع بالطابع الإلزامي للدول إلا بعد إدخالها ضمن التنظيمات الداخلية لها فإنها تدل على الطابع الشمولي والعام للقواعد التي تتضمنها، وعلى توافق الدول حولها، ويمكنها أن تساهم - كما ذكرنا- في بلورة قواعد للنظام العام متى تحقق قبول القيم الملحوظة فيها من قبل معظم الدول، وفي الدولة المسلمة يمكن أن تكون كذلك إذا خلت من كل ما يتعارض مع التشريع الرباني السماوي ويخالف مقاصده السامية؛ لأنه يكون في الأساس مخالفاً للنظام العام لا مصدراً له، وتحديد المصدرية للنظام العام يكون في ما عدا ذلك مما لا ينطوي على مخالفة صريحة وواضحة لقواعد التشريع [1].

---

(١) راجع: التحكيم والنظام العام، د.إياد بردان، ص ٥٦٦ - ٥٦٧، ص: ٥٨٦.

المطلب الثالث

دلالة القواعد والأحكام الكلية على النظام العام

تتضح دلالة القواعد والأحكام الكلية على النظام العام من خلال الأوجه التالية:

الوجه الأول: أن تلك القواعد والأحكام تمثل مجالاً مصدرياً خصباً لبعض الأحكام والنوازل التي تأخذ صفة النظام العام وأهميته، فيستطيع ولي الأمر في الدولة المسلمة أن يلجأ إلى هذه الأحكام والقواعد لاستخراج قواعد جديدة للنظام العام وفقاً للحوادث والنوازل المستجدة وما تمليه ظروف العصر مما لم يرد بحقه نص في أدلة التشريع الأساسية.

الوجه الثاني: أنه إذا تقرر حجية العمل بالقواعد والأحكام المنوه عنها سابقاً ووجب احترامها وتقديرها والأخذ بها وعدم مخالفتها، فإن ما كان منها على سبيل الإلزام والأمر والوجوب أو النهي والتحريم فهي تمثل بنفسها أحكاماً للنظام العام وقواعد آمرة تأخذ طابع النظام العام.

الوجه الثالث: يتبين لنا أن القاضي على وجه الخصوص وهو ينظر في القضايا التي أمامه أو التي تعرض عليه مما فيه مساس بالنظام العام لابد من أن يكون مستشعراً ومدركاً إدراكاً تاماً ولديه إلمام واسع بالقواعد والأحكام الفقهية والقضائية والنظامية التي تمثل أسساً ثابتة وعامة لكي يأخذ بها أثناء نظر ما يعرض عليه مما فيه مساس بالنظام العام، وهذه دلالة وعلاقة مهمة سيأتي مزيد بيان لها في المباحث القادمة لتبيان أن بعض آثار النظام العام تتحقق عن طريق نظر القاضي المدرك لأبعاد النظام العام وحدوده. قال القرافي: "ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات" [1].

كما أن القاضي وهو مطالب بحماية النظام العام قد يخالفه من حيث لا يشعر لعدم استشعاره تلك القواعد، فيقع في التناقض أو الحيف وعدم تحقيق العدالة التي هي من صور الاعتداء على النظام العام، يقول ابن السبكي: "وكم من آخذ مستكثر في الفروع ومداركها قد أفرغ جمام ذهنه فيها غفل عن قاعدة كلية فتخبطت عليه تلك المدارك وصار حيران، ومن

(١) الفروق للقرافي ١/ ٣.

وفقه الله بمزيد من العناية جمع بين الأمرين، فيرى الأمر رأي العين"[1].

الوجه الرابع: أن القواعد والأحكام الكلية تقود إلى معرفة مقاصد الشريعة التي هي مقاصد أساسية للنظام العام – كما أشرنا إلى ذلك سابقاً – حيث إن ربط الأحكام المبعثرة في خيط واحد يدل على أن هذه الأحكام جاءت لتحقيق المصالح المتقاربة أو لتحقيق مصلحة أكبر[2].

الوجه الخامس: أن تلك القواعد والأحكام مهمة لجهاز الإفتاء في الدولة الذي يتابع ظواهر المجتمع وتعرض عليه قضاياه ومستجداته ويطلب منه الرأي الشرعي الصحيح في المسألة أو النازلة، وهذا الرأي – أو الفتوى – قد يأخذ بعد صدوره منحى التطبيق والتنفيذ والإلزام عبر أجهزة الدولة المختلفة، ولا يستطيع المفتي أن يصدر فتوى عامة وملزمة وذات أبعاد تطبيقية وتمس جوانب النظام العام في الدولة وهو في غفلة عن استشعار تلك القواعد والأحكام الكلية لكي يستطيع من خلالها أن يرسم الأطر الشرعية الصحيحة في النازلة أو القضية المجتمعية التي تفتقر إلى فتوى شرعية، بل إن المفتي يستطيع من خلال تلك القواعد أن يفرق ويدرك الفرق بين ما يكون ماساً ومخلاً بالنظام العام للدولة وما ليس كذلك من خلال مظاهر وممارسات يشاهدها في المجتمع، وبذلك تكون فتواه صمام أمان لحدود النظام العام؛ لأن تلك القواعد قد ضبطت الأمور المنتشرة المتعددة ونظمتها في سلك واحد مما يمكن معه إدراك الروابط بين الجزئيات المتفرقة ويكون التصور الصادر من المفتي أو هيئة الفتوى تصوراً سليماً يدرك به الصفات الجامعة بين تلك الجزئيات، كما قال ابن رجب: "تنظم له منثور المسائل في سلك واحد، وتقيد له الشوارد، وتقرب عليه كل متباعد"[3].

ويقول السيوطي: "إن فن الأشباه والنظائر فن عظيم به يطّلع على حقائق الفقه ومداركه ومآخذه وأسراره، ويتمهر في فهمه واستحضاره، ويقتدر على الإلحاق والتخريج ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مر

---

(١) الأشباه والنظائر لابن السبكي ١/ ٣٠٩.

(٢) راجع: مقاصد الشريعة لابن عاشور، ص: ٦.

(٣) القواعد لابن رجب، ص: ٣.

الأزمان"[1].

الوجه السادس: أنه - كما مر معنا - ليست الأحكام والقواعد الكلية محصورة في حدود القواعد الفقهية فقط، بل إن القواعد والمبادئ التي يسنها القضاة والتطبيقات والسوابق التي تنتج من أحكامهم على مر الأزمان تصب في قالب جديد يعطي تشكيلاً مهماً للنظام العام، وهذا يمكن النظام العام نفسه من أن يكون متجدداً دائماً ومتفاعلاً مع الأحداث والقضايا الجديدة، وهذا ليس على المستوى الداخلي للنظام العام، بل يتعداه إلى المستوى الدولي أو الخارجي إذا أدركنا حجم القواعد والأحكام المساعدة، سواء كانت القانونية المنتجة من خلال تنظيمات الدولة وأجهزتها المختلفة، أو من خلال التنظيمات الدولية الأخرى المتولدة من خلال المبادئ العامة وقواعد العدل والمساواة والأخلاق السامية والقرارات المجمع عليها والرؤى المتفق نحوها، فهي أيضاً تخلق للنظام العام فرصاً جديدة تنقله من الإطار النمطي أو المحلي إلى الإطار العالمي والدولي، وهذا يقود إلى فهم مهم للغاية تجاه النظام العام الشرعي، وهو أنه نظام عام شامل يستقي شموليته وعموميته من شريعة الحق نفسها.

---

(١) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص: ١٣.

الفصل الرابع

المعاهـدات والاتفاقيات

وفيه ثلاثة مباحث :



المبحث الأول
تعريف المعاهدات والاتفاقيات

المعاهدات في اللغة جمع مفرده معاهدة، أصلها "عهد" أدخلت عليه ألف الاشتراك، والمصدر: المعاهدة[1].

قال ابن فارس في أصل الكلمة: العين والهاء والدال: أصل هذا الباب – عندنا – دالّ على معنى واحد، وقد أومأ إليه الخليل[2] قال: أصله الاحتفاظ بالشيء، وإحداث العهد به، والذي ذكره من الاحتفاظ هو المعنى الذي يرجع إليه فروع هذا الباب[3].

وفي الاصطلاح عرفت بتعريفات عديدة، منها قول الراغب الأصفهاني "المعاهد في عرف الشرع يختص بمن يدخل من الكفار في عهد المسلمين، وكذلك ذو العهد"[4].

وقد حاول بعض المعاصرين تعريف المعاهدة بأنها: "عقد يقوم الفرد أو الدولة بعقده مع طرف آخر"[5].

أما تعريف المعاهدة في النظام فقد ورد تعريف المعاهدة في المادة الثانية من اتفاقية فينا[6] المعقودة عام ١٩٦٩م بأنها: "اتفاق دولي يعقد بين دولتين أو أكثر في شكل مكتوب ويخضع للقانون الدولي، سواء تم هذا الاتفاق في وثيقة واحدة أو أكثر، وأياً كانت التسمية التي يطلق عليها"[7].

---

(١) المصباح المنير للفيومي ٢/ ٨٦.

(٢) هو: الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي من أئمة اللغة والأدب، واضع علم العروض ولد بالبصرة وتوفي بها سنة ١٧٠هـ. راجع: سير أعلام النبلاء ٧/ ٤٢٩، الأعلام ٢/ ٣١٤.

(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ٤/ ١٦٧، وراجع: لسان العرب لابن منظور ٣/ ٣١١.

(٤) مفردات ألفاظ القرآن للأصفهاني، ص: ٥٩٢، وراجع: أحكام أهل الذمة لابن القيم ٢/ ٤٧٥.

(٥) الإسلام والعلاقات الدولية لمحمد عفيفي، ص: ٢٦٥.

(٦) هي عاصمة النمسا وهي مدينة جميلة تقع على نهر الدانوب وتعد مركزاً ثقافياً وفنياً وسياحياً وتجارياً، وارتبط اسمها بأحداث سياسية واتفاقيات دولية عديدة. (راجع: المنجد في اللغة والأعلام ص: ٤٢٩).

(٧) راجع: مبادئ القانون الدولي العام، د.إبراهيم شلبي، ص: ٢٥٨، القانون الدولي العام، د.محمد الحميد، د.مصطفى حسين، ص: ٢٠، الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، د. علي منصور، ص ٣٧٠، القانون بين الأمم لجيرها ردفان غلان ٢/ ١٦٩.

أما الاتفاقيات في اللغة فهي: جمع اتفاقية، وهي ترجع إلى أصل كلمة (وفق)، وهي تدل على ملاءمة الشيئين، ومنه الوفق؛ أي: الموافقة، واتفق الشيئان: تقاربا، وتلاءما، ووافقت فلاناً: صادفته، كأنهما اجتمعا متوافقين [1].

فهي تدل على معنى الملاءمة والالتحام والتقارب الحسي والمعنوي [2].

أما في الاصطلاح فهي ليس مما جرى التعبير به لدى الفقهاء رحمهم الله، كما أن القرآن الكريم لم يذكر هذا المصطلح وإنما كان السياق القرآني والاصطلاح الفقهي وارداً بأصل مادة المعاهدة فقط دون الاتفاقية.

وعند البحث عن تعريف محدد للاتفاقية في الأنظمة وفي استعمالات القانون الدولي العام نجد أنهم يذكرون هذا المصطلح كإيضاح وتبيان للمعاهدة، فكثيراً ما وردت تعريفاتهم للمعاهدة على أنها: "عبارة عن اتفاقيات.."، "عبارة عن اتفاق.."، "اتفاق دولي يعقد.."، "اتفاق مكتوب يتم عقده.."، وهكذا كما مر معنا قبل قليل في تعريف المعاهدة، كأنهم دمجوا بين المصطلحين وخلطوا بينهما فعبروا عن المعاهدة بأنها اتفاقية أو اتفاق؛ ولذا سنبين في المطلب التالي أوجه الفرق بين المعاهدة والاتفاقية وإذا ما كانا بمعنى واحد.

الفرق بين المعاهدات والاتفاقيات:

استعمل في العمل الدولي الاصطلاحان السابقان وغيرهما من الاصطلاحات للتدليل على نوع معين من الاتفاقيات الدولية، حيث أطلقوا على المعاهدات ما يتناول تنظيم موضوعات هامة يغلب عليها الطابع السياسي، كمعاهدات التحالف ومعاهدات الصلح ومعاهدات الصداقة. وأطلقوا على الاتفاقيات ما يعالج موضوعات قانونية، أو التي تضع تنظيماً قانونياً للعلاقات بين أطرافها، ومثالها اتفاقية فينا للعلاقات الدبلوماسية المعقودة عام ١٩٦١م، واتفاقية فينا للعلاقات القنصلية المعقودة عام ١٩٦٣م، واتفاقية فينا لقانون المعاهدات المعقودة عام ١٩٦٩م.

---

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٦/ ١٢٨.

(٢) راجع: الصحاح للجوهري ٤/ ١٥٦٧، القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص: ٩٢٩.

وبعض الباحثين يرون عدم وجود فارق في إطلاقات تلك المصطلحات، فيعتبرون المعاهدة دلالة على كل أشكال الاتفاقيات الأخرى[1].

---

(١) راجع: القانون الدولي العام، د. إبراهيم العناني، ص: ٨٢-٨٣.

المبحث الثاني
أنواع المعاهدات والاتفاقيات وشروطها

أولاً: أنواع المعاهدات:

في الفقه لها عدة أنواع هي:

١ - عقد الذمـــة:

الذمة في اللغة تطلق على عدة معانٍ منها العهد، قال تعـالى: ﴿ لا يَرْقُبُـونَ فِي مُـؤْمِنٍ إِلاًّ وَلا ذِمَّةً ﴾ [١]، أي عهداً، وتأتي بمعنى الكفالة والـضمان، وبمعنـى الأمـان؛ ولـذلك سـمي المعاهد ذمياً؛ لأنه أعطي الأمان على ماله وعرضه ودينه، وجاء في الحديث: "ويسعى بذمتهم أدناهم" [٢] [٣].

والذمة في الاصطلاح هي: عقد معاهدة سلم دائمة مع غير المسلمين للاستيطان في دار الإسلام، يعيشون في ظل الحكم الإسلامي ويؤدون الجزية، ولهم ذمة مؤبـدة عـلى أرواحهـم وأعراضهم وأمـوالهم قِبَـل المـسلمين؛ ذلـك أن قبـول الجزيـة تثبـت معـه عـصمة الأنفـس والأعراض، والجزية ضريبة نقدية مفروضة على الأشـخاص القـادرين مـن غـير المـسلمين، وتكون مقدرة وفقاً لحالة كل منهم الاقتصادية مقابل حمايتهم والمحافظة عليهم [٤].

٢ - عقد الأمـــان:

الأمان في اللغة ضد الخوف، وهو يعني عدم توقع مكروه في الزمن الآتي، وأصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف، والأمن والأمانة والأمان مصادر للفعـل (أمـن).. واسـتأمنه طلب منه الأمان، واستأمن إليه دخل في أمانه، يقال: أمّنت الأسير: أعطيته الأمان فأمن فهـو

(١) سورة التوبة، الآية رقم: ١٠.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الديات، باب إيقاد المسلم بالكافر، حديث (٤٥٣٠)، والنسائي في كتاب القسامة باب القود بين الأحرار والمماليك ٨/ ١٩، وقال الأرناؤوط في جامع الأصول: حديث صحيح بشواهده (١٠/ ٢٥٤).

(٣) راجع: تاج العروس للزبيدي ٨/ ٣٠١، القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص: ١١١٠، لسان العرب لابن منظور ١٢/ ٢٢٠ - ٢٢١.

(٤) راجع: العلاقات الدولية للزحيلي، ص: ١٤٩، أحكام أهل الذمة لابن القيم ٢/ ٤٧٥.

آمن، وفي المصباح: أمن زيد الأسد وأمن منه كسلم منه، فهي مماثلة لها وزناً ومعنى[1].

وفي الاصطلاح: عقد الأمان مفهوم ومعروف ومتفق عليه عند المذاهب الأربعة، ومن أشهر تعريفاته تعريف المالكية له حيث عرفوه بأنه: "رفع استباحة دم الحربي ورقه وماله حين قتاله أو العزم عليه مع استقراره تحت حكم الإسلام مدة ما.." [2].

وهذا الأمان أمان مؤقت بخلاف الأمان بعقد الذمة، إذ إنه أمان مؤبد؛ لأن عقد الذمة يشترط له التأبيد، ومتى انعقد الأمان فقد تم وأمكن تنفيذه في الحال، وللحربي المستأمن أن يعمل بمقتضاه فيدخل دار الإسلام آمناً، ولا يجوز التعرض له بسوء، ويجب على المسلمين رعاية هذا الأمان ومقتضاه ما دام قائماً[3].

٣ – عقد الهدنـــة:

قال ابن فارس: "الهاء والدال والنون أصل يدل على سكون واستقامة" [4]، وقال الأزهري: "أصل الهدنة: السكون بعد الهيج، وتهادنت الأمور: استقامت، والتهدين: البطء"[5].

والهدنة في الاصطلاح عرفت بتعريفات كثيرة من أفضلها: "المعاقدة بين إمام المسلمين أو من ينيبه في ذلك، وبين أهل الحرب على المسالمة والمتاركة مدة معلومة أو مطلقة دون أن يكونوا فيها تحت حكم الإسلام" [6].

ومعاهدة الهدنة تلك قد تتضمن اتفاقاً على تنظيم شأن من شؤون الحياة وثيقة الصلة بأمور الدنيا كالتجارة والزراعة والصناعة والطب والإدارة، وغيرها من الأمور التي لا تتحقق استفادة المسلمين منها إلا من خلال التبادل مع الكفار، فتكون هذه الأمور ضمن معاهدة الصلح "الهدنة".

---

(١) راجع: تاج العروس ٩/ ١٢٤، لسان العرب لابن منظور ١٣/ ٢١، المصباح المنير للفيومي ١/ ٢٩.

(٢) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب ٣/ ٣٦٠.

(٣) راجع: السياسة الشرعية لعبدالوهاب خلاف، ص: ٦٩.

(٤) معجم مقاييس اللغة لابن فارس، ٦/ ٤١.

(٥) تهذيب اللغة للأزهري ٦/ ٢٠٤.

(٦) غزوة الحديبية وأثرها في مجال السياسة الشرعية، لعلي الأخضر العربي، ص: ٩٧٣.

أما أنواع المعاهدات في "القانون الدولي":

فيحاول بعض شراح القانون تصنيف المعاهدات إلى تقسيمات متعددة ينظر في أغلبها إلى أمور شكلية ليس لها آثار قانونية تبنى عليها، فيذهب بعضهم إلى تصنيفها موضوعياً؛ أي على أساس الموضوع إلى معاهدات سياسية وأخرى اقتصادية وثالثة ثقافية، ويقوم آخرون بتصنيفها بالنظر إلى مدتها وزمنها الذي يحدد لأجلها إلى معاهدات مؤقته وأخرى دائمة [(١)].

ويؤكد صنف منهم أن أساس تصنيف المعاهدات في القانون يرجع إلى تصنيفين يتميزان بطابع فقهي قانوني هما:

أ- التصنيف الأول يتميز بطابع مادي أو طابع موضوعي، فهو يميز بين المعاهدات التعاقدية والمعاهدات الشارعة، آخذاً في الاعتبار الأعمال القانونية التي تقاضيها المعاهدات، وهي إما تحقق عملية قانونية وتسمى معاهدات تعاقدية، أو وضع قواعد قانونية عامة وتسمى حين ذاك معاهدات شارعة، والأولى أي التعاقدية يمثلون لها بمعاهدات: التحالف، والتجارة، ورسم الحدود، والتنازل عن الأقاليم.. إلخ، وهي عقود ذاتية تتضمن تعهد الدول الموقعة عليها القيام بصورة متبادلة بالتزامات مختلفة.

أما المعاهدات الشارعة أو المعاهدات القاعدية فهدفها بيان قاعدة قانونية ذات قيمة من الناحية الموضوعية وهي تعبر عن إرادة الدول الموقعة عليها، ومثالها: تصريح باريس لعام ١٨٥٦هـ بشأن الحرب البحرية، واتفاقات لاهاي لعام ١٨٩٩م وعام ١٩٠٧م، وميثاق عصبة الأمم لعام ١٩١٩م، وميثاق الأمم المتحدة لعام ١٩٤٥م.

ب- التصنيف الثاني ذو طابع شكلي أو طابع شخصي، وهو يعنى بالتمييز بين المعاهدات الثنائية والمعاهدات الجماعية أو المتعددة الأطراف، وهو مبني على عدد الدول المشتركة بالمعاهدة، فالمعاهدة الثنائية هي المعقودة بين دولتين، في حين أن المعاهدة المتعددة الأطراف تكون بين عدد من الدول، ومثال ذلك: معاهدة فرساي عام ١٩٩٩م التي وقعتها (٢٨) دولة، وميثاق كيلوغ عام ١٩٢٨م الذي وقعته (٦٣) دولة، وميثاق الأمم المتحدة الذي

(١) راجع: القانون الدولي العام، د.محمد الحميد، د.مصطفى حسين، ص: ٢٥-٢٦.

وقعته (٥١) دولة، واتفاقيات جنيف عام ١٩٤٩م التي وقعتها (٦١) دولة [1].

ثانياً: شروط المعاهدات والاتفاقيات:

رأينا أن المعاهدات والاتفاقيات في الفقه الإسلامي تشمل أنواعاً متعددة منها ما هو داخل الدولة المسلمة كمعاهدة الجزية ومعاهدة الأمان، ومنها ما هو خارجي كالهدنة والمعاهدات الأخرى ذات الموضوعات الحياتية المختلفة، أما في القانون الدولي فالمعاهدة ذات مفهوم واحد ولها أسماء متعددة لا تخرج كلها عن ذات المفهوم؛ ولذا سيتم بيان شروط المعاهدات في الفقه الإسلامي، وكذلك في القانون الدولي معاً، مع الإشارة إلى الموازنة بينهما، علماً أن الحديث منصب أساساً على شروط المعاهدات في الدولة المسلمة، وهي الدولة التي تطبق الشريعة الإسلامية، وأحكامها مستقاة منها، ولن نستطرد في تفصيل خاص لأحكام القانون الدولي لعدم علاقة هذا البحث مباشرة بذلك.

أولاً: فيما يتعلق بالموضوع:

لابد من أن يكون موضوع المعاهدات والاتفاقيات مما فيه تحقيق للمصلحة العامة ومتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية، ومن أمثلة الشروط الفاسدة التي تتنافى مع أحكام الشريعة اشتراط نزع سلاح المسلمين كلاً أو بعضاً، وكذلك الشروط التي تنافي عزة الإسلام والمسلمين وتظهر قوة المشركين، أو تنص على بقاء أرض من بلاد الإسلام في أيديهم وإظهار فسادهم ومنكراتهم، وفي الجملة كل شرط ينافي حكماً شرعياً أو مقصداً شرعياً.

كما يجب أن تكون المعاهدات والاتفاقيات بيّنة الأهداف واضحة المعالم، وتحدد الالتزامات والحقوق تحديداً لا يدع مجالاً للغموض والتأويل عند التطبيق، بل إن القرآن يحذر من عقد المعاهدات التي تكون نصوصها غامضة وملتوية، فذلك يتسبب في فسادها، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [2]. والدخل هو ما أدخل على الشيء على فساده، والمقصود عدم دخول أي أمور

---

(١) راجع: القانوني الدولي العام شارل روسو، ص: ٣٧.

(٢) سورة النحل، الآية رقم: ٩٤.

مفسدة على الإيمان والعقود والمواثيق"[1].

وهذا الشرط مما أكده القانون الدولي، حيث قرر لجواز المعاهدة أن يكون موضوعها جائزاً لا يمنعه القانون، ولا ينافي مبادئ الأخلاق، ولا يتعارض مع تعهدات والتزامات سابقة، فيلزم لصحة المعاهدة قانوناً أن يكون محل الاتفاق في المعاهدة مما لا يتعارض مع ميثاق الأمم المتحدة، وأن لا ينافي موضوعها قاعدة من قواعد القانون الدولي الآمرة، فقد نصت المادة (٥٣) من اتفاقية فينا لعام ١٩٦٩م على أنه: "تعتبر المعاهدة باطلة بطلاناً مطلقاً إذا كانت وقت إبرامها تتعارض مع قاعدة أخرى من قواعد القانون الدولي العام، ولأغراض هذه الاتفاقية تعتبر قاعدة آمرة من قواعد القانون الدولي العام المقبولة والمعترف بها من الجماعة الدولية كقاعدة لا يجوز الإخلال بها ولا يمكن تغييرها إلا بقاعدة لاحقة من قواعد القانون الدولي العام لها ذات الصفة"[2].

كما نصت المادة (٦٤) من الاتفاقية على أنه: "إذا ظهرت قاعدة آمرة جديدة من قواعد القانون الدولي العام فإن أي معاهدة تتعارض مع هذه القاعدة تصبح باطلة وينتهي العمل بها"[3].

ثانياً: المختص بتولي عقد المعاهدات والاتفاقيات:

الذي يتولى عقد المعاهدات والاتفاقيات هو الحاكم العام للدولة المسلمة أو نائبه، وهذا في الفقه الإسلامي. قال صاحب "المغني": "ولا يجوز عقد الهدنة ولا الذمة إلا من الإمام العام أو نائبه؛ لأنه عقد مع جملة الكفار، وليس ذلك لغيره، ولأنه يتعلق بنظر الإمام وما يراه من المصلحة؛ ولأن تجويزه من غير الإمام يتضمن تعطيل الجهاد بالكلية أو إلى تلك الناحية، وفيه افتيات على الإمام، فإن هادنهم غير الإمام أو نائبه لم يصح"[4].

وقال الشيرازي: "لا يجوز عقد الهدنة لإقليم أو صقع عظيم إلا للإمام أو لمن فوض إليهم الإمام؛ لأنه لو جعل ذلك إلى كل واحد لم يؤمن أن يهادن الرجل أهل إقليم والمصلحة

---

(١) راجع: فتح القدير للشوكاني ٣/ ٢٢٨.

(٢) القانون الدولي العام لأبي هيف، ص: ٥٣٤، راجع: القانون الدولي العام، د.إسماعيل الغزال، ص: ٣٠.

(٣) القانون الدولي لأبي هيف، ص: ٥٣٣- ٥٣٤.

(٤) المغني لابن قدامة ١٣/ ١٥٧.

في قتالهم فيعظم الضرر"[1].

قال القلقشندي: "لا يصح العقد فيه – أي في الهدنة – إلا من الإمام الأعظم أو من نائبه المفوض إليه التحدث في جميع أمور المملكة"[2].

وهذا الشرط مما تضمنته قواعد القانون الدولي العام أيضاً، حيث قررت المادة (٧٠) من اتفاقية فينا لقانون المعاهدات أن: "يعتبر الأشخاص المذكورون فيما بعد ممثلين لدولهم بحكم وظائفهم دون حاجة إلى تقديم وثائق تفويض، وهم: رؤساء الدول، ورؤساء الحكومات، ووزراء الخارجية، فيما يتعلق بجميع الأعمال الخاصة بإبرام معاهدة، ورؤساء البعثات الدبلوماسية فيما يتعلق بإقرار نص معاهدة بين الدولة المعتمدة والدولة المعتمدين لديها، والممثلون المعتمدون من الدول لدى مؤتمر دولي أو لدى منظمة دولية أو إحدى فروعها فيما يتعلق بإقرار نص معاهدة في هذا المؤتمر أو المنظمة أو الفرع".

ثالثاً: سلامة عقد المعاهدة أو الاتفاقية من العيوب:

وهذا أيضاً شرط مشترك وأساس في عقد المعاهدة في الفقه الإسلامي والقانون الدولي، حيث إن حرية إبرام العقد والرضا بين أطرافه دون حصول أي صورة من صور الإكراه أو الغلط أو الغش أو التدليس أمور أساسية من شروط صحة المعاهدات والاتفاقيات[3]، فقد نصت الفقرة (أ) من المادة (٤٨) من اتفاقية فينا على أنه: "يجوز للدول الاستناد إلى الغلط في معاهدة كسبب لإبطال ارتضائها التزامها بها إذا تعلق الغلط بواقعة أو حالة توهمت هذه الدولة وجودها عند إبرام المعاهدة وكان سبباً أساسياً في ارتضائها التزامها بالمعاهدة"، كما تناولت المادة (٤٩) من الاتفاقية موضوع الغش فقالت: "يجوز للدولة التي يدفعها سلوك التدليس لدولة متفاوضة أخرى إلى إبرام معاهدة، أن تستند إلى الغش كسبب لإبطال

---

(١) المهذب للشيرازي ٢/ ٢٥٩.

(٢) صبح الأعشى للقلقشندي ١٤/ ٧.

(٣) ذكر صاحب صبح الأعشى أن الكاتب للمعاهدة يبين في العقد: "أنه لم يتعرض النائب إلى ضغط أو إكراه، بل قام بذلك طواعية واختياراً ولما رأى لنفسه ولمستنيبه في ذلك من المصلحة" (صبح الأعشى للقلقشندي ١٤/ ١٥).

ارتضائها الالتزام بالمعاهدة"[1].

رابعاً: الكتابة شرط في المعاهدات والاتفاقيات:

حيث اعتبره البعض شرطاً شكلياً واعتبره آخرون شرطاً أساسياً، وأشار صاحب صبح الأعشى إلى أن الكتابة شرط في المعاهدات والاتفاقيات، وأنها تعقد باسم الله، وأشار إلى عدة أمور تلزم الكاتب لها، منها: أن يكتب المعاهدة فيما يناسب رئيس الدولة الذي تجري المعاهدة بينه وبين الرئيس الآخر، وأن تأتي في ابتدائها ببراعة الاستهلال، وأن تأتي بعد التصدير بمقدمة يذكر فيها السبب الذي أوجب المعاهدة ودعا إلى قبولها، وأن يراعى المقام في تعظيم الطرفين المتهادنين أو أحدهما حسب ما يقتضيه المقام، ونعت كل واحد بما يستحقه من التعظيم أو القصد، أو انحطاط الرتبة بحسب الحال، وأن يتحفظ من سقط يدخل على الشريعة أي نقيصة أو يؤدي إلى الحط من شأن رئيس الدولة، ويحذر من إغفال أي شرط من الشروط، وأن يبين أن المعاهدة وقعت بعد استخارة الله وبعد إمعان النظر وتوقع الخير منها ومشاورة أهل الرأي وموافقتهم عليها... إلخ[2].

وفي القانون الدولي نصت المادة (٢/ أ) من اتفاقية فينا عند تعريفها للمعاهدة بأنها "اتفاق دولي يعقد بين دولتين أو أكثر كتابة ويخضع للقانون الدولي، سواء تم في وثيقة واحدة أو أكثر..." وهذا الشرط في الجملة ما هو إلا وسيلة إلى تجنب ما تقع فيه الاتفاقيات والمعاهدات الشفهية من غموض وتباين في التفسير[3].

---

(١) راجع: المادة (٤٨ – ٤٩، ٥٠) من اتفاقية فينا لعام ١٩٩٦م، القانون الدولي لأبي هيف، ٥٣٠– ٥٣١، القانون الدولي، د.محمد الدقاق، ص: ٨٢ وما بعدها.

(٢) راجع: صبح الأعشى للقلقشندي ١٤/ ١١-١٣.

(٣) راجع: مبادئ القانون الدولي، د.إبراهيم شلبي، ص: ٢٥٨ – ٢٥٩.

المبحث الثالث
دلالة المعاهدات والاتفاقيات على النظام العام

تتبين دلالة المعاهدات والاتفاقيات على النظام العام من خلال الأوجه التالية:

الوجه الأول: المعاهدات والاتفاقيات في النظام العام للدولة المسلمة لها شأن كبير ومهم؛ ذلك أن الفقه الإسلامي أقر مبدأ احترام المعاهدات والالتزام بنصوصها، وكان إقراره لذلك متحققاً في أرفع المستويات الدينية والقانونية من الناحية النظرية ومن الناحية العملية القائم على أساس التطبيق المثالي الصحيح للنظرية؛ لأننا لا نجد مرة واحدة نقضت فيها الدولة المسلمة معاهدة من المعاهدات أو الاتفاقيات التي أبرمتها مع غيرها [(١)].

لأن أساس الالتزام بالمعاهدات والاتفاقيات في الدولة المسلمة يأتي من النظام العام الذي لا يجوز مخالفته، المتمثل في مبدأ الوفاء بالعهود تطبيقاً لقوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً ﴾ [(٢)]، فالوفاء بالمعاهدات والاتفاقيات أساس التلاقي بين الأفراد والجماعات والدول على بصيرة وتعاون وثقة متبادلة، بل لقد استمسك الإسلام بوجوب الوفاء بالعهد واعتبره أمراً لازماً لا غنى عنه لضبط العلاقات الإنسانية [(٣)].

قال سبحانه: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلا تَنقُضُوا الأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً ﴾ [(٤)].

ونهى النبي ﷺ عن نكث العهد، وبيّن أنه صفة المنافقين فقال: "آية المنافق ثلاث.." وذكر منها ".. وإذا عاهد غدر" [(٥)].

ويقول ﷺ: "لكل غادر لواء ينصب يوم القيامة لغدرته" [(٦)].

ولم يجعل الإسلام وفاء العهد تدبيراً من تدبيرات السياسة أو ضرورة من ضروراتها التي

---

(١) راجع: أصول العلاقات الدولية لعمر الفرجاني، ص: ١١٤.

(٢) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣٤.

(٣) راجع: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د.حامد سلطان، ص: ٢٠٦.

(٤) سورة النحل، الآية رقم: ٩١.

(٥) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، حديث (١٠٧).

(٦) أخرجه البخاري في كتاب الجزية والموادعة، باب إثم الغادر للبر والفاجر، حديث (٣١٨٨).

تجوز فيها المراوغة عند القدرة عليها، بل جعلها أمانة يفرضها العقل والضمير، وخلقاً كريماً يكاد الخارج عليه يفقد آدميته [(1)]، قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لا يَتَّقُونَ﴾ [(2)].

لذا فقد أجمع فقهاء الشريعة الإسلامية على أن الوفاء بالعهود مبدأ لا يجوز النقاش فيه أو التهوين من شأنه بوصفه أساساً لجميع العلاقات الإنسانية، وبهذا وصلوا إلى تقرير أساس الإلزام للمعاهدات في زمان لم يكن فيه الوفاء بالعهود أمراً متعارفاً عليه بين الجماعات الدولية، وهذا الأساس الذي أجمعوا عليه في القرن السابع الميلادي لم يزل الأساس الإلزامي للمعاهدات في الجزء الأخير من القرن العشرين [(3)].

إذا تقرر هذا، فإن القاعدة الملزمة أو الحكم الحتمي الملزم في الشريعة الإسلامية هو من النظام العام، ورأينا أيضاً شيئاً من أحكام الأمان والذمة والهدنة، وأنها داخلة تحت إطار المعاهدات، وجاء التشديد على مراعاتها ورعايتها وعدم التهاون في احترامها أو نقضها بلا مبرر يسوغ ذلك، وهذا كله من النظام العام للدولة المسلمة، فإذا منحت الدولة عهداً للكفار المقيمين على أرضها، سواء كان عهد جزية أو أمان، وإذا ما أبرمت عهداً مع الكفار، سواء لوقف القتال أو لأي أمر من الأمور التي تتعلق بمصالح الدولة، فإن هذه المعاهدات والاتفاقيات إذا كانت مستوفية لجميع شروطها وأسبابها تكون واجبة الطاعة والاحترام من أبناء الدولة المسلمة، ولا يجوز انتهاكها أو مخالفتها؛ لأنها أصبحت من نظامها العام الذي تحميه وترعاه، وسيأتي بيان لبعض مسائلها.

الوجه الثاني: لقد تحدث العلماء عن طبيعة المعاهدات والاتفاقيات، وهل هي بذاتها تعد مصدراً تشريعياً أم عقداً من العقود التي يجب الوفاء بها؟.. ولن ندخل في تفصيلات هذه المسألة والأقوال فيها، ولكن العلاقة التي يمكن أن نستخلصها من تلك المسألة للنظام العام هي أن المعاهدات والاتفاقيات التي عقدها الرسول عليه الصلاة والسلام يمكن القول بأنها

---

(١) راجع: أصول العلاقات الدولية لعمر الفرجاني، ص: ١١٣.

(٢) سورة الأنفال، الآية رقم: ٥٥- ٥٦.

(٣) راجع: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د.حامد سلطان، ص: ٢٠٦.

تعد تشريعاً ومصدراً حقيقياً للنظام العام، لا لذاتها ولكونها معاهدات أو اتفاقيات وإنما لكونها هدياً نبوياً واجب الاتباع بموجب نصوص واضحة، هذا من جانب [1]، أما من الجانب الآخر فإن الشريعة الإسلامية نظرت إلى المعاهدات بشكل عام وعلاقتها بالنظام العام نظرتها إلى العقود التي تتم بين الآحاد؛ لأن أحكام الشريعة واحدة، ومصادرها واحدة، ونظامها الشرعي العام واحد، فهي لا تفصل بين مختلف فروع القانون، ولا تفرق بين الدائرة الداخلية والدائرة الخارجية، فالمعاهدات كالعقود يجب أن تقوم أساساً على حسن النية لدى جميع أطرافها ويعد الوفاء بها واجباً دينياً، وهذا يضفي على الوفاء بالمعاهدات وعلى قوتها الإلزامية قدسية خاصة، وقد خصص القرآن نصوصاً كثيرة لهذه القدسية ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾ [2]، وقال سبحانه: ﴿ وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [3].

وقد وردت آيات خاصة في المعاهدة مع الكافرين كما في قوله سبحانه: ﴿ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ [4]، وقوله تعالى: ﴿ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴾ [5].

وهذا النص صريح في إقامة أساس القوة الإلزامية للمعاهدات على رباط الوفاء المتبادل بالتزاماتها من جانب الطرفين المتعاقدين [6].

الوجه الثالث: إذا كانت المعاهدات والاتفاقيات مصدراً أصيلاً من مصادر النظام العام

---

(١) راجع: أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، د.إسماعيل العيساوي، ص: ٦٨.

(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ١.

(٣) سورة النحل، الآية رقم: ٩١.

(٤) سورة التوبة، الآية رقم: ٤.

(٥) سورة التوبة، الآية رقم: ٧.

(٦) راجع: أحكام القانون الدولي، د.حامد سلطان، ص: ٢٠٧.

فإنها تكون مصدراً تفسيرياً من مصادر النظام العام أيضاً؛ ذلك أننا سبق أن ذكرنا أن المعاهدات والاتفاقيات لابد من أن تستوفي شروطاً معينة في مضمونها ومحتواها، وهي: ألا تخالف أحكام الشريعة الإسلامية، وكذلك ألا تصدر إلا من مختص بصدورها، وأن تكون مستوفية لشروط العقد المعروفة من الرضا والسلامة من العيوب، وبعض الإجراءات الشكلية الأخرى. وعند تطبيق معاهدة أو اتفاقية لا يتوافر فيها أحد الشروط السابقة تكون تلك الاتفاقية غير صحيحة وغير معترف بها؛ لأجل أنها قد تؤدي إلى الإخلال بالنظام العام نفسه في الدولة، كأن تستباح بها الشخصية المسلمة للدولة، أو تفتح للأعداء باباً يُمكّنهم من الإغارة على جهات إسلامية أو يضعف من شأن المسلمين بتفرقهم واختلال صفوفهم وتمزيق وحدتهم، ونحو ذلك، فهذه أمور من النظام العام لا تجوز مخالفتها؛ لأنها أفصحت عن تلامس بينها وبين حدود النظام العام يمثل خطراً عليه وانتهاكاً لسياجه.

وقد أشار إلى ذلك القلقشندي - رحمه الله - في معرض حديثه عن كتابة المعاهدات وشروط ذلك، حيث أشار إلى أنها يجب ألا تخالف أحكام النظام العام، وأنها تعد مورداً تفسيرياً له في بعض الأحكام حيث يقول: "ومنها: أن يتحفظ من سقط يدخل على الشريعة نقيصة إن كانت المهادنة مع أهل الكفر، أو يجر إلى سلطانه وهيصة إن كانت بين مسلمين، ويتحذر كل الحذر من خلل يتطرق إليه من إهمال شيء من الشروط، أو ذكر شرط فيه خلل على الإسلام أو ضرر على السلطان، أو ذكر لفظ مشترك أو معنى ملتبس يوقع شبهة توجب السبيل إلى التأويل، وأن يأخذ المأخذ الواضح الذي لا تتوجه عليه معارضة" [(١)].

الوجه الرابع: اعتبر المنظم السعودي المعاهدات والاتفاقيات من النظام العام وأولاها أهمية بالغة، فقد نص النظام الأساسي للحكم على أن "الاتفاقيات والمعاهدات الدولية تصدر ويتم تعديلها بموجب مراسيم ملكية" [(٢)].

وقام مجلس الوزراء بوضع قواعد لتنظيم عقد الاتفاقيات الدولية فصدر قراره رقم (١٢١٤) في ٢٣/ ٩/ ١٣٩٧هـ بالإجراءات اللازمة لنفاذ المعاهدات، حيث يلزم صدور

(١) صبح الأعشى للقلقشندي ١٤/ ١٣.
(٢) المادة (٧٠) من النظام الأساسي للحكم.

قرار من المجلس بالموافقة على المعاهدة أو الاتفاقية، والخطوة الأخيرة هي صدور مرسوم ملكي بالتصديق عليها، حيث تضمنت الإجراءات سالفة الذكر أربع خطوات: أولها أنه يعد التوقيع على الاتفاقية قبل رفعها للمقام السامي توقيعاً بالأحرف الأولى [1]، ثم لا يتم التوقيع الثاني إلا بعد دراسة الاتفاقية أو المعاهدة من قبل مجلس الوزراء، ولا يصدر قرار مجلس الوزراء بالموافقة عليها ولا يعد المرسوم الملكي اللازم إلا بعد التوقيع الثاني عليها [2].

وكل هذا يعطي دلالة على أن المعاهدات والاتفاقيات ذات شأن كبير في إجراءات وتدابير الدولة المسلمة.

---

(١) التوقيع بالأحرف الأولى صورة من صور التوقيع المبدئي على المعاهدات أو الاتفاقيات قبل المصادقة عليها من الدول نفسها، وإنها يكون التوقيع بالأحرف الأولى من أسماء المفاوضين الذين فوضتهم الدولة للتباحث والتدارس بشأن المعاهدة والتوقيع عليها، فيسمى توقيعهم بهذا الاسم لأنها مرحلة تفيد الاتفاق على محتوى المعاهدة وإجازتها ولكن قبل المصادقة النهائية عليها. (راجع: مبادئ القانون الدولي، د.إبراهيم شلبي، ص: ٢٧٢ – ٢٧٣).

(٢) راجع: النظام السياسي والدستوري للمملكة العربية السعودية، د.أحمد الباز، ص: ١٨٨.

الباب الثاني

أنواع النظام العام
للدولة المسلمة ووظائفه وخصائصه

وفيه فصلان :

الفصل الأول : أنواع النظام العام للدولة المسلمة ووظائفه .

الفصل الثاني : خصائص النظام العام للدولة المسلمة .



الفصل الأول

أنواع النظام العام للدولة المسلمة ووظائفـــه

وفيه مبحثان :

المبحث الأول : أنواع النظام العام للدولة المسلمة .

المبحث الثاني : وظائف النظام العام للدولة المسلمة .

المبحث الأول
أنواع النظام العام للدولة المسلمة

وفيه مدخل وثلاثة مطالب :

مدخل في تقسيمات النظام العام وأنواعه:

النظام العام - كما سبق أن عرفناه- في الفقه الإسلامي يختلف عن النظام العام في القانون من حيث السعة والشمول، ومن حيث المرتكزات والمصادر، فالنظام العام الشرعي أشمل وأوسع، فهو يشمل جميع الأوامر والنواهي التي جاءت بها الشريعة أو التي يضعها ولي الأمر مما فيه مصلحة عامة ونفع عام للجميع، وهو قائم على عدة مصادر أساسية تمثل منطلقاته، وهي: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، والعرف، والمقاصد العامة للتشريع، وكذلك القواعد والأحكام الكلية، والمعاهدات والاتفاقيات. في حين نجد أن النظام العام في القانون محدد وغير واسع، فهو محصور في القواعد الآمرة فقط التي لا تجوز مخالفتها، ثم هو في الوقت نفسه قائم على مبدأ المصالح العامة الدنيوية؛ ولذا كان نسبياً في وقته وزمنه وسعته وشموله، إضافة إلى أن القاعدة القانونية الآمرة مصادرها لا ترقى إلى مصادر القاعدة الشرعية من حيث قدسية المصدر وتنوع الاستنباط والشمول، كما سيأتي في بحث لاحق.

ومن هذا المنطلق فإن النظام العام الشرعي ينقسم تبعاً لذلك إلى أقسام عديدة، فهو ينقسم من حيث المصدر إلى نظام عام شرعي ثابت بالنص، سواء كان نصاً قرآنياً أو نبوياً، وإلى نظام عام شرعي مصدره الإجماع، وآخر مصدره القياس، وآخر مصدره المصالح المرسلة، والعرف، والقواعد الكلية، وهكذا.

كما يمكن تقسيمه من حيث قوة الدليل المستند إليه إلى: نظام عام شرعي ثابت بالأدلة المتفق عليها، ونظام عام شرعي ثابت بأدلة مختلف فيها، ونظام عام شرعي ثابت عن طريق الاستقراء من مصادر الشريعة وقواعدها الكلية واتفاقيات الدولة ومعاهداتها.

كما يمكننا تقسيم النظام العام الشرعي من حيث وجود الدليل وعدمه إلى: نظام عام شرعي يتمثل في الأحكام والقواعد استناداً إلى أدلة تنص على الوجوب أو الحرمة، وإلى نظام

عام شرعي يتمثل في الإجراءات والتدابير استناداً إلى أدلة المصالح والمقاصد.

وكذا يمكن تقسيمه من حيث تطبيقاته في جانب الحياة العامة في الدولة إلى: نظام عام يختص بالسلطة والحكم والرئاسة، ونظام عام يتناول جانب المعاملات، ونظام عام يتناول جانب العبادات، وآخر جانب العقوبات، وخامس لجوانب الحياة المستجدة.

كما يمكننا تقسيم النظام العام من حيث الموضوع الذي يتناوله وينظم قواعده وأحكامه إلى: نظام عام سياسي، ونظام عام اقتصادي، ونظام عام اجتماعي، ونظام عام أمني.

والتقسيمات للنظام العام في الدولة المسلمة لا يمكن حصرها؛ لأن جوانب النظام العام قد احتوت جميع مرافق الحياة المتنوعة في الدولة لأن النظام العام - كما بيّنا سابقاً- أساسه ومصدره ومنبع تكوينه هو الله سبحانه وتعالى، فهي حقوق له تتعلق بها حقوق ومصالح ومنافع وخيرات عامة لجميع الناس دون استثناء؛ لذا كان النظام العام متغلغلاً في جميع جوانب الحياة في الدولة المسلمة.

ونحن في تقسيمات هذا البحث نتناول مباحث النظام العام من خلال الموضوع؛ لأن هذا التناول سيكون أشمل في احتواء أبرز وأكثر مسائل النظام العام، وهكذا الأمر في تقسيم النظام العام ينطلق من الموضوع أيضاً.

أما بالنسبة للكتابات القانونية فيما يتعلق بهذا الموضوع فبعضهم قد درج على تقسيم النظام العام حسب الموضوع، كما أشرنا سابقاً. والبعض منهم أرجع النظام العام إلى الطبيعة الجغرافية له، وهو إما داخلي؛ أي داخل الدولة، وإما خارجي؛ أي يتعلق بعلاقاتها مع الدول الأخرى خارج الحدود. وبعضهم حاول تقسيم النظام العام بحسب الوظيفة التي يقوم بها إلى: نظام عام موجه، ونظام عام حمائي.

١ - النظام العام الموجه أو التوجيهي:

يقصدون بهذا النظام العام أنه نظام عام وظيفته توجيه معين للموضوع الذي يتناوله ويقتضي استبعاد ما يعوق هذا التوجيه في نطاق الموضوع، فهنا تتدخل الدولة ممثلة في نظامها العام لمعالجة هذا الخلل، ومثاله: إذا انخفضت فيه العملة النقدية لأي سبب من الأسباب، وهذا سيؤدي إلى حدوث تغيير في المراكز القانونية لأي عقود تبرم تحت هذا الظرف؛ فهنا

تلجأ الدولة إلى حماية العملة الوطنية ضد أي شروط تتضمن اعتداءً عليها لمخالفتها للنظام العام النقدي في الدولة، فتظهر الحاجة إلى التدخل للعمل على ضمان ثبات قيمة العملة بتشديد القيود التي تفرض، ففي أثمان السلع والخدمات تفرض رقابة شاملة للأسعار، وفي مجال النقد تحكم الرقابة على الصرف، ويتم وضع قيود لتنظيم التجارة الخارجية والداخلية لإنقاذ النقد من الانهيار في الأسواق العالمية، بل تلجأ الدولة إلى الاستعانة بالنصوص الجنائية في تشريعاتها التي تصدرها، ويتزايد نشاط التجريم في مجال الأسعار والصرف.

٢ - النظام العام للحماية أو الحمائي:

ويقصدون به النظام العام الذي يهدف إلى حماية أي طرف ضعيف من الأطراف الأخرى، ويدخل فيه حماية أي مصالح فردية هي من أهداف النظام العام، فهي حماية جماعية للأفراد كالنصوص التي تحرم السرقة والنصب والخيانة والإتلاف فهي نظام عام حمائي، وكذلك العقود الباطلة التي تضر بمصالح الأفراد إبطالها من النظام العام الحمائي لمصلحة الأفراد، ومثال ذلك أيضاً حرية التعاقد، فهي حق مكفول لأي شخص مهما كان، لكن إذا وصل جشع التجار إلى حد غير معقول وأصبح هناك ضرر عام على الأفراد هنا يتدخل النظام العام لا إلى توجيه جديد للموضوع ذاته ولكن لحماية مصالح الأفراد عن طريق فرض الأسعار والتسعير الجبري، وكذلك الامتناع عن البيع في زمن الحرب فهي أحكام تفرضها الدولة لحماية المصالح الفردية للمجتمع، ويسمى هذا بالنظام العام الحمائي[(١)].

أي أن النظام العام التوجيهي هو النظام العام المتعلق بالأسس الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية التي يقوم عليها مجتمع معين ويظهر تدخل الدولة لجهة التنظيم المباشر لبعض النشاطات، وبالتالي فإنه لا يتوخى حماية فئة من الأشخاص، فهو يستهدف فرض مفهوم معين للمصلحة العامة بحيث يتوجب على الأفراد ألا يعمدوا إلى مخالفة " التوجيه " الذي تنطوي عليه أحكام القوانين التي يمكن إضفاء هذه الصفة عليها.

والنظام العام التوجيهي لا يستهدف منع العقود وحظرها بقدر استهدافه تنظيمها عن طريق منع شروط معينة أو فرض شروط وإجراءات محددة، وبذلك يتفق مع النظام العام

(١) راجع فيما سبق: الحماية الجنائية للنظام العام في العقود المدنية، د.محمد الغريب، ص: ٤١-٤٢، ٦٩ وما بعدها.

الحمائي الذي يستهدف حماية بعض الفئات من المتعاقدين الذين يكونون بحاجة إلى حماية خاصة إما بسبب وضعهم ومركزهم الاقتصادي كالعمال والمستهلكين.. وإما بسبب وضعهم الشخصي كالقاصرين ومن في حكمهم، فالنظام العام الحمائي لا يقوم بأي دور سوى تأمين حد معين من الحماية لصالح الفريق المحمي»[1].

ومن الباحثين من قسم النظام العام من خلال العلاقات النظامية أو القانونية التي يلتقي معها إلى أربعة أقسام:

١ - النظام العام الداخلي: ويقصدون به النظام المختص بالقانون المدني، وهو القانون الذي ينظم الروابط الخاصة بين الأفراد في المجتمع، سواء أكانت روابط أسرة أو معاملات، وهكذا.

٢ - النظام العام الدولي: ويقصدون به النظام المختص بالقانون الدولي الخاص، وهو القانون الذي ينظم العلاقة مع العنصر الأجنبي، والمحكمة الواجبة التطبيق في تلك العلاقة، وكذلك مسائل الجنسية وحالة أو مركز الأجانب.

٣ - النظام العام الذي يتخذ شكل قواعد البوليس أو القواعد ذات التطبيق الضروري: وهي القواعد التي يتعين مراعاتها لأجل حماية التنظيم السياسي والاجتماعي والاقتصادي للدولة، فهي قواعد قانونية موضوعية مقررة لحماية النظام القانوني للدولة بمختلف صوره والتي تستدعي انطلاقاً من أهميتها تطبيقها تطبيقاً مباشراً دون أية إمكانية لدخولها في تزاحم مع القوانين الأجنبية.

٤ - النظام العام عبر الدولي: ويقصدون به النظام العام في المحيط الدولي أو في النظام العام الخارجي، أي في علاقة الدولة مع غيرها من المجتمع الدولي[2].

تلك من أبرز تقسيمات النظام العام، وسنعرض بعد هذا المدخل إلى الحديث عن تلك التقسيمات مجموعة في نطاق واحد ومنطلق واحد، وهو تقسيم النظام العام إلى: النظام العام الداخلي، والنظام العام الخارجي.

---

(١) راجع: التحكيم والنظام العام، د.إياد بردان، ص: ٦٠٦ - ٦٠٧.

(٢) المرجع السابق، ص: ٦٠٣.

المطلب الأول

النظـام العـام الداخـلي

للخروج من فوضى التقسيمات السابقة وتزاحمها يمكن تقسم النظام العام للدولة المسلمة إلى قسمين هما: النظام العام الداخلي، والنظام العام الخارجي. وهذه القسمة قد تكون أدق من غيرها؛ لأنها تشتمل على جميع أوجه النظام العام في الدولة في هذين القسمين دون إهمال شيء منهما، وسمي النظام العام الداخلي بهذا الاسم لكي تنحصر تفاعلات النظام العام في حدود الدولة الداخلية؛ أي علاقة الدولة مع شعبها ومواطنيها وعلاقتها مع غير المواطنين من المقيمين فيها، فالتعريف المقترح المتقدم للنظام العام شامل للاثنين: النظام العام الداخلي، والنظام العام الخارجي. فهي مجموعة أحكام وقواعد يتعلق بها النفع العام، وموضوعة للمصلحة العامة، ومنبثقة من تعاليم الدين ومقاصده العامة، ولا يجوز مخالفتها أو الإخلال بها.

فأحكام الشرع جاءت عامة وشاملة لتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم في الدولة المسلمة من خلال أسس كاملة وواضحة قائمة على العدل والشورى، والدعوة إلى الإصلاح والتعاون، وحماية المجتمع من الرذائل، وحماية الأموال والأنفس والأعراف والدين، وإقامة الحدود، والانتصاف من الظالم للمظلوم. وجاءت بتأكيد وجوب معاملة المسلمين لغيرهم بما يستحقونه من كرامة، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾[1]. والعدل المطلق الذي جاء به الإسلام يقتضي منا ذلك؛ لذا فالنظام العام الإسلامي في حقيقته شامل لكلا النوعين، سواء الداخلي فيما يتعلق بشؤون الدولة وأمورها، أو الخارجي مع غير المسلمين وما ينظم هذه العلاقة من معاهدات واتفاقيات ونحو ذلك.

ويمكن القول: إن عمومية النظام العام الإسلامي وشموليته لا تمنع من التقسيم الذي أشرنا إليه لأجل إعطاء كل منهما منطلقات وأحكام خاصة به تختلف عن غيره.

فالنظام العام الداخلي للدولة محصور بجغرافيتها وحدودها الإقليمية، سواء البرية أو

---

(١) سورة الإسراء، الآية رقم: ٧٠.

البحرية أو الجوية، وبتشريعاتها الداخلية، وبسلطاتها المختصة، وبأجهزتها المتنوعة. ويتنوع النظام العام الداخلي تبعاً لطبيعته وموضوعه إلى: نظام عام سياسي يعنى بالشأن السياسي والدستوري والقضائي وبالحريات في الدولة، وإلى نظام عام اقتصادي يعنى بالشأن الاقتصادي والمالي والنقدي والسوقي فيها، وإلى نظام عام أمني يعنى بأمن الدولة والجرائم الواقعة عليها وعقوباتها، وإلى نظام عام اجتماعي يعنى بوحدة الأسرة والمجتمع وحقوقهما وأسس التربية والتعليم الصحيحة في الدولة، وإلى نظام عام فكري يعنى بالجانب العقدي والإيماني والثقافي للدولة والمبادئ الأساسية التي تؤمن بها والقضايا المهمة التي تدور حول هذا الجانب كقضايا الهوية والخصوصية.

المطلب الثاني

النظـام العـام الخارجـي

البعض أدخل النظام العام الخارجي في النظام العـام الـداخلي وقـال: إن النظـام العـام للدولة وحدة واحدة لا يمكن أن يتجزأ، فما يعد إخلالاً بنظامهـا العـام الخـارجي سـيؤثر في نظامها العام الداخلي، والآثار التي تترتب على حماية النظام العام الخارجي هي الآثـار نفـسها المترتبة على النظام العام الداخلي، لكننا أشرنا في الجملـة إلى أن سـعة النظـام العـام وشـموله وعموميته في الدولة المسلمة لا تحول دون أن يكون النظام العام فعلاً هو نظام عام واحد لها، وهذه مُسلَّمة لا شبهة فيها، لكن التقسيم هو مـن واقـع جغـرافي بحـت فقـط، فـنحن آثرنـا التسمية بالنظام العام الخارجي لكي لا نقع في التشابك والاختلاط الذي وقع فيه البعض من إطلاق النظام العام الدولي على النظام العام غير الوطني أو غير الداخلي، حيث سماه بعـضهم بالدولي وسماه آخرون بغير الدولي.. وهكذا؛ لأن التسمية بالخارجي توحي بالترابط بينه وبين الداخلي من حيث الآثار ومن حيث المنطلق ومن حيث الأساس الذي استند إليه.

فمنطلق النظام العام للدولة المسلمة أساسـه أدلـة التـشريع المتنوعـة، وهـي قـصدت لمرتكزات كلا النظامين الداخلي والخارجي، ولكن الداخلي يكون محصوراً في محـيط الدولـة، والخارجي على المستوى الدولي.

وقد تناول القانونيون عند الحديث عن قواعد النظام العام الخارجي – أو الدولي حسب تسميتهم – مسألة اعتبار وحجية قواعد النظام العام الخارجي على المستوى القانوني بين مؤيد ومعارض لذلك.

١ – الاتجاه المنكر لوجود النظام العام الخارجي:

يذهب هؤلاء المنكرون إلى أن باستطاعة النظام العام الداخلي أن يقـدم الحلـول نفـسها التي يقدمها النظام العام الخارجي؛ مما يجعل فائدة الأخير ووجـوده محـل شـك، وقـالوا: إن فكرة النظام العام الخارجي فكرة غير واضحة وغامضة قالـت بهـا الـدول المتقدمـة لإهـدار مصالح الدول النامية، وإنه لـيس سـوى تجسيد وتكـريس لمـصالح دول الـشمال عـلى دول الجنوب. ومنطلقهم في ذلك أن أصل القاعدة التي يقوم عليها النظـام العـام الخـارجي هـي

قاعدة قانونية غير ملزمة لعدم اتصافها بصفات القاعدة القانونية لعدم وجود سلطة تشريعية تتولى وضع القواعد الواجبة والملزمة بين الدول، وأن تلك القواعد تقوم أساساً على ما ترتضيه الدول صراحة أو ضمناً في الاتفاقيات الدولية أو الأعراف، كما أنه لا توجد محاكم دولية يلجأ إليها وتلزم الخصوم باحترامها وتنفذ أحكامها جبراً عليهم، بل لا توجد سلطة عليا توقع الجزاء على الدول التي تخرق القانون الدولي، وليس هناك سبيل إلى توقيع الجزاء على مخالفة القواعد الدولية سوى الإدانة والانتقاد وإعلان الحرب على الدول المعتدية، وهذا ما حدا ببعض الشراح إلى اعتبار قواعد النظام العام الدولي التي تستند إليها قواعد النظام العام الخارجي مجرد قواعد أخلاق وآداب أو سلوك دولي [1].

٢ – الاتجاه المؤيد لوجود النظام العام الخارجي:

يعتبر أنصار هذه الاتجاه أن ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الأول لا يتلاءم مع الواقع العملي، وأشاروا إلى أن فائدة النظام العام الخارجي تبرز بقوة عندما يعمد هذا الأخير إلى حظر تصرفات معينة تكون مشروعة في ضوء القانون المختار؛ إذ إن تطبيق هذا الأخير سيؤدي حتماً إلى عدم معاقبة التصرف الذي أقدم عليه الفرقاء، وبالتالي فإن النظام العام الخارجي الذي يحظر مثل هذا التصرف هو الذي يسمح بالمعاقبة.

ويناقشون ما أثير حول مستند قواعد النظام العام الخارجي، وهي قواعد القانون الدولي، بأنها إثارات غير صحيحة؛ لأن القانون الدولي يستند إلى قاعدة صحيحة مصدرها العرف، كما أن هناك محاكم دولية مختصة بالفصل في المنازعات الدولية وتطبق أحكام القانون الدولي، وهناك قواعد دولية تفرض جزاءات مالية ومعنوية [2].

وفي النظر القانوني فإن سند القول بوجود النظام العام الدولي أو الخارجي يكمن في اشتراك الدول المنتمية إلى مختلف الثقافات والحضارات بذات النظرة بخصوص أمر معين، وكذلك توافقها التعاهدي أو التلقائي على معالجة هذا الأمر بأحكام قانونية موحدة ذات

---

(١) راجع: قواعد الاختصاص القضائي الدولي وتعلقها بالنظام العام، د. هشام خالد، ص ٥٩ وما بعدها.

(٢) راجع: المدخل لدراسة الأنظمة، د.عبدالرزاق الفحل وآخرون، ص: ٤٤ – ٤٥، التحكيم والنظام العام، د.إياد بردان، ص: ٥٧٠-٥٧٢.

طابع نظام عام، كما هي الحال بالنسبة لمكافحة تهريب المخدرات والرق والتمييز العنصري والإرهاب، على الرغم من أن ثمة مشكلة كبرى بشأن تعريف وتحديد هذا الأخير إذ ما يعتبر عملاً إرهابياً بنظر البعض قد يعتبر عملاً مشروعاً بنظر البعض الآخر والعكس صحيح وقد برزت هذه المشكلة في الآونة الأخيرة[1].

وفي نظر الباحث فإن مشكلة الترجيح بين القولين أساسها هو الاختلاف الشرعي بين النظامين فالنظام العام القانوني الوضعي لا يتوافق أبداً مع النظام العام الشرعي ومشكلات التطبيق على الصعيد الخارجي تظهر بقوة وبشكل واضح فبعض مبادئ القانون الدولي التي تشكل أنظمة عامة لبعض الدول تتعارض مع النظام العام الشرعي بل باتت مشكلتنا الحالية مع الغرب في الوقت الحاضر وفي التعامل معه هي مشكلة مفاهيم متضادة أساسها النظام العام وأصبح محور التعاطي مع الآخر الأجنبي خارج محيط الدولة هو النظام العام.

(١) راجع: التحكيم والنظام العام، د.إياد بردان، ص ٥٨٤.

المطلب الثالث

الفرق بين النظام العام الداخلي والخارجي

النظامان العامان الداخلي والخارجي للدولة المسلمة - كما أشرنا - يشتركان في استمداد واحد وينهلان من منبع واحد، فقد نظمت الشريعة أحكامهما ووضعت قواعدهما ورسمت حدودهما، فلا يوجد بينهما فروق جوهرية واضحة إلا أن وظيفة النظام العام الداخلي خاصة بمجتمع الدولة المسلمة وما يحتويه من مسلمين وغير مسلمين، وطرق التعامل فيما بينهم وفيما بينهم وبين السلطة الحاكمة، ومظاهر الدين وسلامة المعتقد، وأمن الدولة ومصالحها المختلفة. وكذا الشأن في النظام العام الخارجي، فهو نظام قائم على مصالح الدولة مع المجتمع الخارجي تكون فيه العلاقة بين الدولة ممثلة في رئيسها أو من ينيبه مع المجتمع الخارجي وموضوعها شامل لمصالح الدولة الأمنية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية، ولكنها على المستوى المجتمعي العام.

أما فيما يتعلق بالقانون فقد حاول بعض الباحثين إيجاد فروق بين النظام العام الداخلي والآخر الخارجي، فقالوا: إنهما يفترقان من ناحيتين هما: ناحية المفهوم، وناحية المضمون.

١ - أما من ناحية المفهوم: فإن النظام العام الداخلي كما عرفوه سابقاً يعنى بحماية مصالح الدولة الأساسية أو المبادئ الأساسية التي تقوم عليها أو مصلحة المجتمع بكافة صورها، وأما النظام العام الخارجي فهو يعنى بالحفاظ على المبادئ الأساسية للأمم المتحضرة وعلى أخلاقيات التعامل الدولي. فالنظام العام الداخلي يهدف إلى حماية وتأمين احترام المبادئ الأساسية في دولة معينة، في حين أن النظام العام الخارجي يستهدف حماية المبادئ الأساسية السائدة في المجتمع الدولي التي قد تتعارض مع المبادئ السائدة في تلك الدولة.

وقالوا: إن وحدة المفهوم المتمثلة في الحماية للمبادئ والمصالح عموماً لا تعني أيضاً وحدة المصادر بين كلا نوعي النظام العام وإن اتفقا لجهة التعدد والتنوع، فإذا كان القاضي يستوحي مفهوم النظام العام من مصادر داخلية (هي القوانين الآمرة والاجتهاد والعرف) إضافة إلى ما يمكن أن يعتبره أساسياً وذا طابع نظام عام بمقتضى سلطته التقديرية يتوجب الحفاظ عليه تحت رقابة محكمة التمييز، إلا أن القاضي الدولي يستطيع انتهاج الآلية نفسها

لكن دون رقابة أحد.

٢ – من حيث المضمون: يمكن تقسيم النظام العام الداخلي إلى نظام عام توجيهي يستوجب تدخل الدولة في جهة لتنظيم مباشر لبعض النشاطات، وإلى نظام عام حمائي يستهدف حماية بعض الفئات من المتعاقدين الذين يكونون بحاجة إلى حماية، إلا أن النظام العام الخارجي لا يمكن أن يكون كذلك.

كما أن اشتراك النظامين العامين الداخلي والخارجي في بعض الوظائف من ناحية استبعاد القانون الواجب التطبيق في القانون الدولي الخاص لا يقرر تشابههما؛ إذ إن هناك فروقاً أساسية في القانون الذي يستند إليه كل منهما، فبينما يستند النظام العام الداخلي إلى قانون الدولة التي هو فيها، لا يكون النظام العام الخارجي كذلك[1].

(١) راجع: النظام العام والتحكيم، د.إياد بردان، ص: ٦٠٣ وما بعدها.

المبحث الثاني
وظائف النظام العام للدولة المسلمة

وفيه مدخل ومطلبان:

مدخل في المقصود بوظائف النظام العام:

النظام العام يهدف إلى حماية الشريعة وأحكامها ومقاصدها، يحميها من الإخلال بها أو الاعتداء عليها.. وهذه الحماية لا تتم حقيقة ولا تتحقق مع انسياق الإنسان وراء أهوائه ورغباته؛ لأن هذه الأهواء والرغبات كثيراً ما تتعارض مع مقاصد الشارع، وبالتالي لا يعود للتشريع أثر ولا قيمة في واقع الأمر؛ مما يؤدي إلى اضطراب الحياة واختلال النظام فيها.

وللإمام ابن العربي كلام بديع يبين فيه أن الحياة لا تستقيم مع الإباحة المطلقة، حيث يقول: " فإنه لو أبيح جميعه جميعهم جملة منشورة النظام؛ لأدى ذلك إلى قطع الوصائل والأرحام والتهارش في الحطام، وقد بين لهم طريق الملك وشرح لهم مورد الاختصاص، وقد اقتتلوا وتهارشوا وتقاطعوا، فكيف لو شملهم التسلط وعمهم الاسترسال؟! "[(1)].

ويقول الإمام القرطبي في قوله تعالى: ﴿ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ ﴾[(2)]: " أي بما يهواه الناس ويشتهونه لبطل نظام العالم؛ لأن شهوات الناس تختلف وتتضاد، وسبيل الحق أن يكون متبوعاً، وسبيل الناس الانقياد للحق "[(3)].

ولا يتحقق ذلك إلا من خلال القيود والضوابط التي ترسم للناس حقوقهم وتبين لهم واجباتهم، ولابد لهذه القيود والضوابط من صفة الحتمية والإلزام؛ ليكون أثرها نافذاً بين الناس، وهذه القيود لا يخلو منها تشريع سماوي ولا أرضي حتى آدم عليه السلام في جنة النعيم، قال سبحانه: ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾[(4)]، ويقول الإمام ابن

---

(1) أحكام القرآن لابن العربي ١/ ١٤ – ١٥، وجاء ذلك تعليقاً على قوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ﴾ مستدلاً على أنه ليس فيها ما يقتضي حكم الإباحة ولا جواز التصرف المطلق.

(2) سورة المؤمنون، الآية رقم: ٧١.

(3) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٢/ ١٤٠.

(4) سورة البقرة، الآية رقم: ٣٥.

حزم[1] عن آدم عليه السلام: " وكذلك إذ خلقه في الجنة لم يتركه وقتاً من الدهر دون شرع، بل قد قال تعالى: ﴿ وَكُلا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ ﴾[2]. فلم يخل قط وقت من الزمان عن أمر أو نهي "[3].

فالشارع هنا سبحانه لم يترك هذه الأمور لإرادة البشر وعقولهم؛ لأن ذلك يناقض مقصودها وغايتها، ويؤدي إلى انهيار نظام المصالح وضياعه، وفي ذلك يقول الشاطبي عن حكمة التعبد ووظيفتها: " وأما العاديات وكثير من العبادات أيضاً فلها معنى مفهوم، وهو ضبط وجوب المصالح؛ إذ لو ترك الناس والنظر لانتشر ولم ينضبط، وتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، والضبط أقرب إلى الانقياد ما وُجد إليه سبيل، فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسباباً معلومة لا تُتعدى، كالثمانين في القذف، والمائة وتغريب العام في الزنا على غير إحصان.. وكذلك الأشهر والقروء في العدد "[4].

ولا يتعارض ما ذكر مع كون الشريعة معللة بمصالح العباد؛ لأن معنى كونها معللة بمصالح العباد أن تكون: " عائدة عليهم بحسب أمر الشارع، وعلى الحد الذي حده لا على مقتضى أهوائهم وشهواتهم "[5]. وحتى يتحقق ذلك الضبط ويمتثل الإنسان لتلك الأحكام كان من مقاصد الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه وإخضاعه لسلطان الشريعة. قال الشاطبي: " المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً "[6].

مما سبق يتضح أن النظام العام عموماً هو السياج الأخير الحامي لأحكام الشريعة

---

(١) هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأموي، كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، تحول من الشافعية إلى مذهب أهل الظاهر، ألف في فقه الحديث كتباً كثيرة منها: المحلى، والأحكام في أصول الأحكام، توفي عام ٤٥٦هـ. (راجع: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٨٤، الأعلام للزركلي ٤/ ٢٥٤).

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٣٥.

(٣) الأحكام لابن حزم ١/ ٥٨ – ٥٩.

(٤) الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٠٨– ٣٠٩.

(٥) المصدر السابق ٢/ ١٧٢.

(٦) المصدر السابق ٢/ ١٦٨.

الأساسية التي أتت بالحلال والحرام وبالأمر والنهي، فهو يحميها ويحمي مقاصدها ويرعى تطبيقاتها ويبطل كل فعل يخالفها، فهو مصادم لكل أغراض الشهوات الإنسانية التي لا تتقيد بمبادئ الشريعة الرئيسة التي أوجبها الله سبحانه على الخلق لأجل مصلحتهم.

وقصارى القول أن حماية المصلحة العامة والعليا للدولة هاجس مشترك بين الفقه والأنظمة فيما يتعلق بالنظام العام لديهما ووظيفته الأساسية، لكن هذه الوظيفة التي يقوم بها النظام العام تأخذ تفصيلات متغايرة في كل من الفقه والأنظمة، إذ نجد للنظام العام متسعاً وشمولاً أكثر في الفقه؛ وتتسع تبعاً لذلك وظائفه وأدواره، في حين أنه في الأنظمة يشغل حيزاً أقل مما سبق بحكم أنهم حصروا النظام العام في رعاية المصلحة العامة فقط، وأضحى النظام العام لديهم نسبياً يختلف باختلاف الزمان والمكان تبعاً لاختلاف المصلحة والاختلاف في تقديرها، وهذا بدوره أثّر في وظائف النظام العام لديهم، وفي المطلبين التاليين إشارات إلى أمثلة معينة لبعض وظائف النظام العام سواء في الفقه أو الأنظمة.

المطلب الأول

وظائف النظام العام في الفقه[1]

النظام العام في الفقه الإسلامي منهج حياة وبرنامج عمل قائم ومستمر ومطّرد ومتجدد مع تجدد واستمرار واطّراد أحكام الشريعة الإسلامية، وتخصيص مبحث محدد لدراسة ومعرفة وظائف النظام العام في الفقه هو تأطير وحصر لجميع وظائف الشريعة الإسلامية في الحياة، ولا أظن ذلك داخلاً تحت مقدور أي دراسة بحثية مهما وسعت من مساحة بحثها ودراستها؛ فضلاً عن أن ذلك لن يكون جامعاً لوظائف الشريعة؛ لأن الشريعة هي الحياة وكذلك النظام العام بهذه المثابة، ولعل الحديث عن وظائف النظام العام يستوجب أن تحدد الموجهات والمحددات الدراسية على أساس الأعم الأغلب دون الدخول في التفاصيل، وعلى أن تكون الدراسة موضوعية شاملة؛ ولذلك فإن دراسة وظائف النظام العام في الفقه من خلال الوظائف التي سترد هي حصر إيجازي لها، ويعتقد الباحث أن بقية الوظائف التي لم يرد ذكرها تدخل فيها بطريق التبعية. وهذه الوظائف هي:

١- حماية المصلحة العامة في الدولة المسلمة.

٢- حماية الطرف الضعيف وحفظ حقوقه من الاعتداء.

٣- حماية الآخرين وحفظ حقوقهم من الاعتداء.

٤- حماية الإنسان من الإضرار بنفسه.

الوظيفة الأولى: حماية المصلحة العامة في الدولة المسلمة:

سبق تعريف المصلحة العامة وإدراك وزنها واعتبارها في الشريعة الإسلامية، يقول العز بن عبدالسلام: " اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة"[2].

لذا فقد أولاها الشارع أهمية كبيرة؛ لأنها قد تضيع وتندثر في غمرة التسابق والتنافس

---

(١) راجع للاستزادة: النظرية العامة للنظام العام وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي، د.أحمد القرالة، ص ٥٤ وما بعدها.

(٢) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ٢/ ٧٥.

لحماية المصالح الخاصة وحيازتها، فتبقى المصلحة العامة عرضة لعوادي الأنانيين والانتهازيين وغيرهم، مع أن فائدتها ومنافعها ترجع إلى الكافة، وقد ظهر الارتباط الوثيق بينها وبين حق الله سبحانه وتعالى، إذ عرّف أكثر العلماء حق الله بأنه النفع العام الذي لا يختص به أحد، يقول البابرتي[(1)] : " حق الله مشروع يتعلق به نفع العالم على الإطلاق "[(2)].

ويقول المرغيناني[(3)] في استدلاله على أن حق الله تعالى غالب في حد القذف على حق العبد ما نصه: " ثم أنه شرع زاجراً ومنه سمي حداً، والمقصود من شرع الزاجر إخلاء العالم عن الفساد، وهذه آية حق الشرع "[(4)].

ولذا تصدى النظام العام لحماية المصلحة العامة عن طريق قيوده التي أوردها على سلطان الإرادة المنفلت، يقول الدكتور فتحي الدريني: " الحريات العامة في الشريعة الإسلامية لا تعني المفهوم الفردي المطلق؛ لأن كل حرية عامة في الشريعة مقيدة بالمصلحة العامة لكونها يمثلان " الصالح المشترك " الذي يعتبر قوام النظام الشرعي العام كله "[(5)].

ويقول أيضاً: " إن الشريعة قد اتسعت فيها دائرة النظام الشرعي العام على ضوء من مفهوم " الصالح المشترك " الذي يمثل مقاصد الشريعة التي استهدفتها أحكامها جميعاً ونسقت بينها "[(6)].

ومن أمثلة تدخل النظام العام للدولة المسلمة لحماية المصلحة العامة ما يلي:

---

(1) هو: محمد بن محمد أكمل الدين البابرتي، الحنفي، الفقيه، الأصولي اللغوي، له مصنفات منها: العناية شرح الهداية والتقرير والأنوار في الأصول، توفي سنة ٧٨٦هـ.
(راجع: تاج التراجم، ص: ٦٦، الفوائد البهية ص: ١٩٥).

(2) شرح العناية على الهداية للبابرتي ٥/ ٢٣٥.

(3) هو: برهان الدين أبو الحسين علي بن أبي بكر بن عبدالجليل المرغيناني الحنفي، فقيه فرضي محدث حافظ مفسر، له مؤلفات منها: " الهداية" و " البداية " في المذهب توفي سنة ٥٩٣هـ. (راجع: سير أعلام النبلاء ٢١/ ٢٣٢، معجم المؤلفين ٧/ ٤٥).

(4) الهداية مع فتح القدير للمرغيناني ٥/ ٣٢٦.

(5) المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني، ص: ٢٤٠.

(6) المرجع السابق، ص: ٢٤١.

١ - التسعير الجبري[١]:

فالأصل في الأسعار أنها تخضع لقانون العرض والطلب[٢]؛ لأنه يمثل التوازن في التعامل، ولا يجوز التدخل لتحديدها وإلزام التجار بها في هذه الحياة؛ لأن ذلك يؤدي إلى بروز السوق السوداء[٣] فيعود التسعير بنقيض قصده.

يقول ابن تيمية: " فإذا كان الناس يبيعون سلعهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم وقد ارتفع السعر إما لقلة الشيء وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله، فإلزام الخلق أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق "[٤].

لكن إذا انتفت المنافسة الحرة الشريفة بين التجار وقاموا بالتلاعب بالأسعار جشعاً وطمعاً فهنا يجب على ولي الأمر التدخل لحماية المصلحة العامة والموازنة بينها وبين المصلحة الخاصة وهي مصلحة التجار، وذلك عن طريق الضرب على أيدي المحتكرين وإلزامهم بالتسعير الجبري، ويكون هذا التسعير الجبري حين ذاك حكماً من أحكام النظام العام لا تجوز مخالفته[٥].

---

(١) التسعير في اللغة: مأخوذ من أسعر وهو مصدر من سعّر، ومعناه: تقدير السعر وتحديده، وفي الاصطلاح عرف بأنه: تقدير السلطان أو نائبه للناس سعراً ويجبرهم على التبايع به، فهو إجراء من قبل الجهات ذات الاختصاص بتقدير الأسعار وإلزام أهل الأسواق بها. (راجع: القاموس المحيط ص: ٥٢٢، الحسبة لابن تيمية، ص: ٢٣).

(٢) هو: علاقة ترابط بين تقلبات العرض والطلب وتقلبات الأسعار، تعكس على المستوى الظاهر، أثر قانون القيمة، فمفهوم العرض هو مجموع السلع والخدمات التي يقبل البائعون بيعها عند مستوى معين من الأسعار. والطلب هو: مجموع الأملاك والخدمات التي يريد أحد المشترين اقتناءها لإشباع حاجاته على أساس عائدته الحقيقية. (راجع: الموسوعة الاقتصادية، إعداد: عادل عبدالمهدي، د.حسن الهموندي، ص: ٣٢٧، ٣٤١، ٣٨٢).

(٣) هي: السوق التي تباع فيها السلع في الخفاء بعيداً عن رقابة الدولة، وبسعر أعلى من السعر الجبري المحدد من قبل الدولة بصورة إجبارية، وربما تباع بسعر أعلى من السعر الحقيقي لها. (راجع: مبادئ الاقتصاد الجزئي، د.علي حافظ منصور، و د.محمد عفر، ص: ٢٩٤).

(٤) الحسبة لابن تيمية، ص ٢٦ -٢٧.

(٥) راجع: الحماية الجنائية للنظام العام ، د.محمد الغريب، ص ٧١.

يقول ابن القيم، رحمه الله: " وأما التسعير فمنه ما هو ظلم محرم ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس، مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل ومنعهم مما يحرم عليهم من أخذ الزيادة على عوض المثل فهو جائز، بل الواجب"[1].

٢ – الرشوة:

عرف ابن عابدين الرشوة بقوله: " ما يعطيه الشخص لحاكم أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد "[2]، وهي محرمة في الإسلام؛ لأن العمل الذي يبذله الشخص واجب عليه ولا يجوز أن يأخذ عليه أجراً؛ لأن ذلك يؤدي إلى الإضرار بالمصلحة العامة واختلال النظام[3].

الوظيفة الثانية: حماية الطرف الضعيف وحفظ حقوقه من الاعتداء:

المقصود بالطرف الضعيف هو ما يشمل أوصاف الضعف البدنية والعقلية والمالية، والضعف في الإسلام ليس مبرراً لاستلاب الحقوق والاعتداء عليها والظلم وأكل الأموال بالباطل والغش والخداع، بل هو مدعاة للتناصر والتراحم والتعاون بما يحمي الضعفاء من طغيان الأقوياء وتسلطهم على غيرهم؛ لذا فقد ساوى الإسلام بين القوي والضعيف في كل التكاليف، وهي تكاليف عامة، فلهما حقوق مشتركة، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل سن الإسلام تشريعات خاصة وأحكاماً واضحة للضعفاء خاصة تحميهم وتقوي ضعفهم وتجبر كسرهم، واعتبرها قواعد أساسية من النظام العام لا يجوز التعدي عليها، وتتضح تلك التشريعات في الولاية على الصغير والمجنون وفاقد الأهلية، وتشريع وضع الجوائح في العقود نصرة للطرف الضعيف من المتعاقدين، ونحو ذلك في عدد كبير ومتعدد من الأحكام الخاصة:

---

(١) الطرق الحكمية لابن القيم، ص ٢٣٠.

(٢) رد المحتار لابن عابدين ٥/ ٣٦٢.

(٣) راجع: الجرائم المضرة بالمصلحة العامة د.عبدالمهيمن بكر، ص ٣٠١.

أ- فالولاية[(١)] على الصغير[(٢)] والمجنون[(٣)] لضعف عقولهم وقصورها عن تقدير المصالح والموازنة بينها، فهم قد يكونون عرضة لنهب أموالهم والاستيلاء عليها بالعقود والتصرفات الضارة التي لا يدركون فيها وجه المصلحة، يقول ابن عابدين: " اعلم أن الله تبارك وتعالى جعل بعض البشر ذوي النهى.. وابتلى بعضهم بما شاء من أسباب الردى، كالجنون الموجب لعدم العقل، والصغر والعته الموجبين لنقصانه، فجعل تصرفهما غير نافذ بالحجر عليهما، ولولا ذلك لكانت معاملتهما ضرراً عليهما بأن يستجر من يعاملهما مالهما باحتياله الكامل، وجعل من ينظر في مالهما خاصاً كالأب، وعاماً كالقاضي، وأوجب عليه النظر لهما، وجعل الصبا والجنون سبباً للحجر، كل ذلك رحمة منه ولطفاً "[(٤)].

وحكم تصرفات الصغير غير المميز والمجنون باطلة لا قيمة لها، ولا أثر لتعلق ذلك بالنظام العام.

ويقول الدريني: " أن العقد الممنوع شرعاً بمقتضى نص شرعي تحت طائلة البطلان؛ لأنه يعتبر من النظام العام، فلا تنعقد الهبة من مال الصغير القاصر، ولا بيعه بغبن فاحش.. "[(٥)].

---

(١) الولاية في اللغة من الولي، وهو القرب، وفي الاصطلاح يراد بها السلطة التي يتمتع بها الشخص في إلزام الغير وتنفيذ القول عليه، شاء ذلك الغير أم أبى، وهي تشمل الإمامة العظمى والقضاء والحسبة والمظالم والشرطة ونحوها، كما تشمل قيام شخص كبير راشد على شخص قاصر في تدبير شؤونه الشخصية والمالية. (راجع: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٦/ ١٤١، تهذيب الأسماء واللغات للنووي ٢/ ١٩٦).

(٢) الصغر: صفة عارضة في الإنسان تستمر من ولادته إلى ما دون البلوغ، ويكون له فيها أهلية وجوب وهي: صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه، وأهلية أداء وهي: صلاحيته لأن يطالب بالأداء وتعتبر أقواله وأفعاله، وقد تكونان كاملتين أو ناقصتين. (راجع: الوجيز في أصول الفقه، د.عبدالكريم زيدان، ص ٩٢ وما بعدها).

(٣) هو: الذي أصابة الجنون، والجنون في اللغة معناه الستر، وفي الاصطلاح يطلق الجنون على أي خلل في العقل يؤدي إلى انحراف تصرفات الإنسان القولية والفعلية عن المنهج القويم غالباً، ويقسمه الفقهاء إلى جنون أصلي: وهو الذي يولد مع الإنسان، وجنون عارض: وهو الذي يطرأ لاحقاً. (راجع: لسان العرب لابن منظور ١٣/ ٩٢، كشف الأسرار للبزدوي ٤/ ٢٦٣).

(٤) رد المحتار لابن عابدين ٦/ ٤٤٤.

(٥) المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني، ص ٢٥٦، وراجع: المدخل الفقهي العام للزرقا ١/ ٣٤٢.

ب – نظرية الظروف الطارئة وقد شرح السنهوري النظرية بقوله: " تفترض هذه النظرية أن عقداً يتراخى تنفيذه إلى أجل أو إلى آجال، كعقد توريد، وعند حلول أجل التنفيذ تكون الظروف الاقتصادية قد تغيرت تغيراً فجائياً لحادث لم يكن في الحسبان بحيث يختل التوازن الاقتصادي للعقد اختلالاً خطيراً "[1].

ومن تطبيقات هذا العقد في الفقه وضع الجوائح، فالجوائح جمع جائحة، وهي ما أتلف من معجوز عن دفعه عادة قدراً من ثمر أو نبات [2].

يقول ابن جزيء [3]: " من اشترى ثمراً فأصابته جائحة فإنه يوضع عنه من الثمن مقدار ما أصابته الجائحة "[4].

فالمقصود من هذه النظرية في الفقه هو حماية الطرف الضعيف الذي أصبح الالتزام مرهقاً له بسبب اختلال التوازن في العقد، فأصبح تنفيذ الالتزام مجافياً للعدالة التي هي أصل قطعي في التشريع الإسلامي.

الوظيفة الثالثة: حماية الآخرين وحفظ حقوقهم من الاعتداء:

حق الغير يمثل حق المجموع لا الحق الخاص، فهو من حقوق الله التي يتعلق بها النفع العام، فهو متعلق بالنظام العام لا يجوز إسقاطه أو التهاون فيه، يقول الشاطبي: " حق الغير محافظ عليه شرعاً أيضاً ولا خيرة فيه للعبد، فهو حق الله تعالى صرفاً في حق الغير "[5]، وقال في موضع آخر: " إنما حدت الحدود في طريق الحظ $ أن لا يخل الإنسان بمصلحة غيره؛ لأن الإخلال بمصلحة الغير يعود بالإخلال على مصلحة النفس بسبب العقوبات والزواجر وقيم المتلفات، وغيرها من المصائب والنوازل التي تنزل بسبب الارتكابات والمخالفات.. "[6].

---

(١) مصادر الحق للسنهوري ٦/ ١٦.

(٢) راجع: شرح الزرقاني على الموطأ للزرقاني ٣/ ٢٦٤.

(٣) هو: محمد بن أحمد بن جزيء الكلبي أبو القاسم فقيه من العلماء بالأصول واللغة، من أهل غرناطة، له مؤلفات منها القوانين الفقهية، وتقريب الوصول إلى علم الأصول، توفي سنة ٧٤١هـ. (راجع: الأعلام للزركلي ٥/ ٣٢٥، معجم المؤلفين ٩/ ١١، الدرر الكامنة ٣/ ٤٤٦).

(٤) القوانين الفقهية لابن جزيء، ص: ١٧٣.

(٥) الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٢٢.

(٦) المرجع السابق ٢/ ١٩١.

ويقول الدريني: " وهذه التسمية واضحة الدلالة على أن مراعاة حق الغير من النظام الشرعي العام، ولوضوح مراد الشارع في الوقوف عنده "[1].

وهذه الحماية لحق الغير تأخذ صوراً عديدة في النظام العام للدولة المسلمة وفي تشريعاته، ومن أبرز الأمثلة على ذلك: بطلان تصرفات المكره[2].

وإذا كان الفقهاء قد اختلفوا في ذلك فقد ذهب جمهورهم إلى أن تصرفات المكرة باطلة، ومقصود هذا التصرف هو حماية هذا المكره ضد غيره، فالإكراه قد أفقد التصرف عنصره الأساسي وهو الرضا ومبدأ الرضائية في العقود من العناصر الأساسية للنظام العام[3].

الوظيفة الرابعة: حماية الإنسان من الإضرار بنفسه:

هذه وظيفة أخرى للنظام العام، فالإنسان لا يملك حق التصرف ضد نفسه بما فيه ضرره وإتلافه أو إهانته أو فقدان كرامته؛ لأن ذلك كله من حقوق الله، لذا أضحت التصرفات التي يقوم بها الإنسان ضد نفسه من النظام العام الذي يبطلها لمخالفتها له. ومن ذلك تحريم الانتحار، فهو من النظام العام؛ لأن الإنسان لا يملك نفسه وحق التصرف فيها لله سبحانه، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴾[4]. ومن ذلك بطلان بيع الحر وإن رضي بذلك؛ لأن الإنسان مكرم عند الله تعالى فلا يجوز أن يكون الحر محلاً لعقد البيع؛ لأن بيع الحر مما يتنافى مع الكرامة الإنسانية، قال سبحانه: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾[5] لذلك أجمع الفقهاء على بطلان بيع الحر، يقول ابن قدامة: " لا يجوز بيع الحر ولا نعلم في ذلك خلافاً "[6].

---

(١) المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني، ص: ٢٤١.

(٢) الإكراه في اللغة: حمل الإنسان على شيء يكرهه، وهو في الشرع: فعل يوجد من المكره فيحدث في المحل معنى يصير به مدفوعاً إلى الفعل الذي طلب منه. (راجع: لسان العرب ١٣/ ٥٣٤، حاشية الدر المختار لابن عابدين ٥/ ٨٠).

(٣) راجع: المجموع للنووي ٩/ ٢١٦، الإنصاف للمرداوي ٤/ ٢٦٥، المناهج الأصولية لفتحي الدريني، ص ٢٥٥.

(٤) سورة النساء، الآية رقم: ٢٩.

(٥) سورة الإسراء، الآية رقم: ٧٠.

(٦) المغني مع الشرح الكبير ٤/ ٣٢٧.

وهذا التحريم نابع من حماية الإنسان من نفسه؛ لكي لا يقوم بالتلاعب في أمور لا يملكها هو أصلاً، وحريته محدودة مقصورة على عدم مخالفة النظام العام الذي يقف سداً منيعاً ضد بعض تصرفات الحرية المتوهمة.

ويقاس على ذلك كثير من التصرفات الأخرى، ومنها التصرفات التي يرتضيها الإنسان من المعاملات المحرمة ويتم الاتفاق على التعامل بها، كعقود الربا والغرر ونحوها، يقول الزنجاني [1]: " لما كان شرع البياعات من ضرورات الخلق من حيث إن الإنسان لا يمكنه أن يقتصر على ما في يده اقتضت عاطفة الشرع تحقيق هذا المقصود بنفي الأغرار والأخطار المؤذنة بالجهالات عن مصادر العقود ومواردها من حيث إن فرط الشره إلى السعي قد يحمل المرء على الرضا بالعقود المشتملة على الأغرار الخفية، وإهمال الشروط المرعية، وكانت حرية لهم بالمنع؛ لتهذب بها تجائرهم، وليكونوا على بصيرة من أمرهم، ولأجله حجر على الصبيان لقلة بصائرهم، إلا أن ذلك حجر عام وهذا حجر خاص " [2].

كما يدخل في حماية الإنسان ضد نفسه الالتزامات التي تقيد حريته الشخصية تقييداً أبدياً مستمراً، يقول الزرقا: " وكذا لا يعتبر في قواعد الاجتهاد الحنفي التعاقد بين اثنين على عدم الاشتغال في التجارة مثلاً؛ لأن حرية الإنسان في اختيار الوسيلة المشروعة لاكتسابه هي من النظام العام في الإسلام وهذا العقد لا يقيده؛ فيكون غير مفيد " [3].

كما يقول د. فتحي الدريني: " الحريات العامة من النظام الشرعي العام، فلا يعتبر التعاقد على عدم الاشتغال بالتجارة مثلاً، لأن حرية الإنسان في اختيار طريق الكسب المشروع من النظام الشرعي العام، والاتفاق على خلاف مقتضاه باطل " [4].

---

(١) هو: محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار شهاب الدين الزنجاني، لغوي من فقهاء الشافعية من أهل زنجان استوطن بغداد وولي فيها نيابة قضاء القضاة، له من المؤلفات: تنقيح الصحاح وتخريج الفروع على الأصول، توفي سنة ٦٥٦هـ. (راجع: الأعلام للزركلي ٧/ ١٦١، معجم المؤلفين ١٢/ ١٤٨).

(٢) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، ص: ١٤٥.

(٣) المدخل الفقهي العام للزرقا ١/ ٣٤٦.

(٤) المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني، ص ٢٥٤.

المطلب الثاني

وظائف النظام العام في الأنظمة

بيّنّا فيما سبق أن وظائف النظام العام للدولة المسلمة لا حصر لها ولا عدد، فهي تحمي تشريعات الإسلام وتطبق أحكامه وتراقب مظاهر الخلل الذي ينجم من عدم ذلك، وتمثلنا بعضاً من مبادئ وسلوكيات ووظائف النظام العام فيها.

وكذلك الحال في أنظمتها وقوانينها، فالدولة تسن أنظمتها وقوانينها وفقاً للتشريعات الإسلامية فيما ورد فيه النص وفيما لم يرد فيه ذلك، فتستقي أحكامها من: أدلة التشريع، والقياس، والمصالح، والمقاصد العامة، فهي إذاً لا تخرج عن وظائف النظام العام الشرعي فيها.

لكن في القانون يتعلق بالنظام العام لديهم وظيفتان أساسيتان ليستا في عمومية وشمول وظائف النظام العام في الفقه الإسلامي، وإن كانتا تشتركان معه في بعض الموضوعات.

الوظيفة الأولى: يقوم النظام العام - حسب تعريفه وتحديده عندهم- بحماية المصالح العامة الأساسية العليا للمجتمع؛ وذلك عن طريق القواعد القانونية التي لا يجوز للأفراد الاتفاق على خلافها، ويكون كل اتفاق يقع خلافها باطلاً.

ويدخل في هذه الوظيفة شيء مما ذكرناه آنفاً فيما يتعلق بالحريات الشخصية للإنسان وفي بعض العقود، حيث كثيراً ما تنص الأنظمة على عدم مخالفة النظام العام؛ توخياً للمحافظة على المصلحة العامة.

الوظيفة الثانية: استبعاد تطبيق القانون الأجنبي إذا كان يتعارض مع النظام العام للدولة، وسيأتي تفصيل واسع لهاتين المسألتين وغيرهما من المسائل، وستتبين الآثار الواضحة لعلاقتهما بالنظام العام[1].

---

(١) راجع: مصادر الحق للسنهوري ٣/ ٥٩.

الفصل الثاني

خصائص النظام العام للدولة المسلمة

وفيه مدخل وأربعة مباحث :

مدخل في المعايير العامة للتفرقة بين أحكام النظام العام وغيرها .

المبحث الأول : النظام العام نظام مصلحي .

المبحث الثاني : عمومية النظام العام .

المبحث الثالث : شمولية النظام العام .

المبحث الرابع : ثبات النظام العام ومرونته .

مدخل في المعايير العامة للتفرقة بين أحكام النظام العام وغيرها

(المعيار المادي ، المعيار المعنوي)

أحكام النظام العام في الفقه واضحة وجلية، فهي تلك التي سبق تحديد أطرها في أول الدراسة: أحكام وإجراءات موضوعة للمصلحة العامة لا يجوز الاتفاق على مخالفتها أو الإخلال بها لتعلقها بأحكام الشريعة ومقاصدها العامة، وهي تكون على سبيل الحتم والإلزام فهي تأتي بصيغة الوجوب والأمر وبصيغة النهي والتحريم، كما أنه يدخل في إطارها المندوب والمكروه إذا اتفق على مخالفته بالكلية، ويدخل فيها الواجب الكفائي أيضاً إذا اتفق على تركه أو لم يقم أحد بفعله؛ لتعلق الإثم حينئذ بالمجموع.. هذه معايير النظام العام والصفات المميزة له في الفقه الإسلامي.

وبالنسبة للنظام العام في القانون فتعريفه لديهم غير واضح وغير محدد وليس جامعاً مانعاً، حيث سبق أن ذكرنا تعريفه لديهم بأنه مجموعة الأسس الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي تمثل المصلحة العامة للمجتمع.

لكنهم - في مقابل هلامية الرؤية وضبابيتها لديهم في تعريف النظام العام واعترافهم بذلك- حاولوا وضع حدود وضوابط للتفريق بين قواعد النظام العام وغيرها من القواعد؛ لأجل الخروج بتصور واضح لقواعد النظام العام لديهم، حيث إنهم قالوا: إن النظام العام يمثل القواعد الآمرة في القانون التي لا يجوز مخالفتها. ثم اختلفوا في شمولية النظام العام لكل القواعد الآمرة، وهل القواعد الآمرة كلها من النظام العام؟... سنعرف مرادهم بالقواعد الآمرة وتلك المكملة، والمعايير التي وضعوها للتفرقة بين قواعد النظام العام وغيرها.

القواعد القانونية على وجه العموم على نوعين:

الأول: القواعد الآمرة: ويقصدون بها تلك القواعد التي لا يجوز مخالفتها؛ لأنها تتصل بكيان المجتمع ومقوماته الأساسية، ومن ثم لا يباح للأفراد مخالفتها أو الاتفاق على خلافها، وهذه القواعد تعتبر من النظام العام عند عموم القانونيين، بل إنهم جعلوا النظام العام هو المعيار أيضاً لمعرفتها.

الثاني: القواعد المكملة: وهي القواعد التـي يجـوز للأفـراد اسـتبعادها والاتفـاق عـلى خلافها؛ لأنها تعالج مسائل لا تتصل بكيان المجتمع ولا مقوماته الأساسية، ومـن ثـم يبـاح للأفراد أن ينظموها على النحو الذي يرتضونه ويتفقون عليه.

وهنا يثور تساؤل تمت الإجابة عليه عند القانونيين، وهو أنـه قـد يتـساءل متـسائل: إذا كانت القاعدة القانونية عموماً من صفاتها أنها تتصف بعنصر الإلزام وهناك جـزاء مفـروض على مخالفتها، فكيف تكون القاعدة المكملة قاعدة قانونية؟

والإجابة موجودة في محتوى وتعريف القاعدة المكملة، وهو أن: القاعدة المكملة لـديهم قاعدة قانونية أصلاً ويتوافر بها صفة الإلزام والجزاء، ولكن شرط تطبيقها ودخولهـا في إطـار القاعدة المكملة مربوط بعدم الاتفاق على مخالفتها، وإذا اتفق المتعاقدان مثلاً على خلافها فإن شرط إعمالها لم يتوافر؛ لذلك لا تطبق عليهما ولا يلتزمان بمضمونها، وفائدتها تظهر عند عدم الاتفاق على خلافها، حيث إنها حين ذاك تعتبر قاعـــــدة مفسرة ومكملة لإرادة المتعاقـدين، وبالتالي تكون ملزمة لهما فهي قاعدة ملزمة.

وقد أشار فقهاء القانون إلى طـريقتين للتمييـز بـين قواعـد النظـام العـام وغيرهـا مـن القواعد، وهما الطريقة اللفظية أو المادية والطريقة المعنوية.

أولاً: الطريقة المادية " اللفظية ":

ويقصد بهذه الطريقة أن القاعـدة القانونيـة تـدل بعبارتهـا ولفظهـا عـلى المقـصود مـن مضمونها على النظام العام مباشرة، ويكون ذلـك بالدلالـة المبـاشرة منهـا عـلى عـدم جـواز مخالفتها، كأن تنص على عدم جواز أمر معين أو بطلانه، كقولهم: " ليس للصغير غـير المميـز حق التصرف في ماله، وتكون جميـع تـصرفاته باطلـة "، وقـولهم: " لا يـسقط خيـار الرؤيـة بالإسقاط "، كأن القاعـــــدة تنص على بطلان كـل اتفـاق عـلى مخالفتهـا أو الاتفـاق عـلى خلافها، كقولهم: " يقع باطلاً كل شرط يقضي بالإعفاء مـن المـسؤولية المترتبـة عـلى الفعـل الضار ".

فهـــذه كلها صيغ صريحة وواضحة في اعتبار القاعدة النظامية أو القانونيـة مـن النظـام العام، لكن إذا دلت القاعدة القانونية بعبارتها على جواز مخالفتها فإنها تعتـبر قاعـدة مكملـة؛

وبالتالي يجوز للأفراد الاتفاق على خلافها.

ثانياً: الطريقة المعنوية:

وفي هذه الحالة لا تنص القاعدة صراحة على اعتبار مضمونها متعلقاً بالنظام العام، وهنا لابد من الاعتماد على معنى النص ومضمونه، فإذا أفاد النص القانوني أو مضمونه أنه يتضمن قاعدة أو حكماً لا يجوز الاتفاق على خلافه لتعلق ذلك بالمصالح الأساسية للمجتمع، فهنا تكون القاعدة من القواعد الآمرة المتعلقة بالنظام العام. أما إذا أفادت القاعدة بمعناها أنها تنظم علاقة خاصة بين الأفراد لا تأثير لها في المصالح الأساسية للمجتمع فإنها تكون قاعدة مكملة أو مفسرة لا علاقة لها بالنظام العام؛ وذلك لأن موضوعها لا يستوجب عدم الاتفاق على خلافها[1].

وهذه معايير - في رأيي - اجتهادية يستأنس بها للوصول إلى مواطن أحكام وتنظيمات وتدابير النظام العام في الدولة. وحقيقة الأمر في معيار النظام العام للدولة المسلمة نابع في الأساس من رعاية النص الشرعي المستند إلى دليل واضح وصريح، سواء مما ورد في: القرآن الكريم، أو السنة النبوية، أو الإجماع، أو القياس، أو أدلة التشريع الأخرى، فيبحث القاضي - أو المفتي، أو رئيس الدولة، أو كل مسؤول تنفيذي، أو مستشار قانوني- عن مواطن النظام العام في تلك التشريعات، فهي التي تحدد معالم النظام العام، ثم يلجأ المختص ممن سبق ذكرهم إلى رعاية المصلحة وتلمس مقاصد الشريعة الآمرة والناهية بحثاً عن أطر قد تكون الشريعة أقرتها ورسمتها حدوداً مستمرة للنظام العام، فيتم استقراء وتتبع تلك المقاصد في الواقعة أو النازلة لمعرفة علاقتها بالنظام العام من عدمه.

إن المنابع والمصادر الأساسية للنظام العام في الدولة المسلمة هي في الحقيقة المحددات الصحيحة للنظام العام، وبغيرها قد يتم التخبط في النظام العام نفسه وتضيع معاييره وتلفّه ضبابية قاتمة مثل تلك التي عند القانونيين، بل قد يفترى على المسلمات

---

(١) راجع فيما سبق: أصول القانون د.عبدالمنعم فرج الصدة، ص: ٧٨، المدخل للعلوم القانونية د.توفيق حسن فرج، ص: ٧٦، المدخل للعلوم القانونية د.سلميان مرقص، ١/ ١٢٨، المدخل إلى القانون د.حسن كيرة، ص: ٧٣.

والمباحات ويتم التعسف في السلطة وتقييد الحريات وانتهاك قواعد ومبادئ الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الدولة بحجة النظام العام الذي يجب أن يُحمى، فيدخل في النظام العام ما ليس منه؛ وبالتالي تحل الفوضى محل النظام.

وفيما يلي من مباحث سيتم تبيان أهم السمات والصفات التي تمتاز بها قواعد النظام العام الشرعي؛ لتتجلى لنا الرؤية الشرعية الواضحة للنظام العام في الدولة المسلمة.

المبحث الأول
النظام العام نظام مصلحي

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول
مفهوم المصلحة في النظام العام

المصلحة موضوعها خطير ودلالاتها كبيرة، والحديث فيها لا يمكن حصره، فهي نظرية متكاملة لا يمكن الإلمام بها في ثنية من ثنايا هذا البحث، لكن ما يهمنا قوله هنا هو أن المصلحة والنظام العام صنوان لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ ولذا كان من مداخل الدراسة الموضوعية لتعريف دلالات النظام العام لدى الفقهاء دراسة مدخل المصلحة الذي استخدموه كثيراً في كتاباتهم ومؤلفاتهم وأقوالهم واستدلالاتهم على النظام العام، ولو لم تكن المصلحة مؤثرة كل هذا التأثير في النظام العام لما كان للنظام العام نفسه كل تلك الأهمية والرعاية.

إذاً الحق العام والنظام العام في فلسفته البسيطة هو النفع العام، أو الخير العام، أو المصلحة العامة.

ويتبين الرابط الحقيقي بين المصلحة والنظام العام من خلال دلالة المقاصد العامة للتشريع على ذلك، حيث راعت في أهدافها المقاصدية هذا الجانب، وأولته العناية والاهتمام، وامتزجت قواعد وأحكام النظام العام بالمصلحة تمازجاً قوياً.

ومن حيث إن المصلحة تكمن في رعاية النظام العام؛ أي من المصلحة وجود نظام عام يقف حداً ومانعاً ضد الشهوات والأهواء والرغبات والنزعات العدوانية الباطلة؛ لأنه بالنظام العام تنتج قيود وضوابط ترسم للناس حقوقهم وتبين لهم واجباتهم، وقد نقلنا كلام الشاطبي مراراً - وهو جدير بالإيراد دائماً - عندما قال: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً" [1].

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ١٦٨.

وفي كلام أوضح للشاطبي يقول: "إن أحكام الشريعة تشتمل على مصلحة كلية في الجملة، وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص، أما الجزئية: فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية: فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المسيبة تعمل بهواها حتى يرتاض بلجام الشرع"[1].

فاتباع الهوى مصادم للنظام العام؛ لأنه باتباعه "ينخرم النظام" كما عبر عن ذلك الشاطبي، فالمصلحة تكمن في وجود النظام العام، وهو أيضاً داعٍ وراعٍ للمصلحة في كل حكم من أحكامه.

يقول د. فتحي الدريني: "الحريات العامة في الشريعة الإسلامية لا تعني المفهوم الفردي المطلق؛ لأن كل حرية عامة في الشريعة مقيدة بالمصلحة العامة، لكونهما يمثلان" الصالح المشترك "الذي يعتبر قوام النظام العام الشرعي كله"[2].

ويقول أيضاً: "إن الشريعة قد اتسعت فيها دائرة النظام العام على ضوء من مفهوم الصالح المشترك الذي يمثل مقاصد الشريعة التي استهدفتها أحكامها جميعاً ونسقت بينها"[3].

وبناء على هذا فإن العناصر المستهدفة بالصلاح والحفاظ على استدامة هذا الصلاح من خلال النظام العام بين الناس هي:

١- الإنسان المستخلف في هذا الكون بصلاح عقله وصلاح عمله.

٢- موجودات العالم التي بين يدي هذا الإنسان المستخلف من الموارد الطبيعية وغيرها.

٣- نظام الأمة أو نظام التعايش، وهو ما يعني النواميس والنظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

---

(١) المرجع السابق ٢/ ٣٨٦.

(٢) المناهج الأصولية للدكتور فتحي الدريني، ص ٢٤٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤١.

وعلى هذا فإن حفظ دين الأمة وحماية عقول أبنائها وفكرها من الانحراف، والحفاظ على حياة الإنسان مادياً ومعنوياً، وصيانة الأعراض والحرمات من الانتهاك المؤدي إلى اختلاط النسل، وصيانة الأموال عن الإتلاف أو الضياع في أغراض غير مشروعة والعمل على تنميتها واستثمارها - هذه جميعاً نِعَم ومصالح يتم بها بناء الحياة[1].

(١) راجع: المصلحة من منظور إسلامي د.فوزي خليل، ص ٨٦.

المطلب الثاني

وجوه المصلحة في النظام العام في الفقه

البحث عن وجوه المصلحة في النظام العام في الفقه أمر لا يمكن حصره لسبب واحد فقط، وهو أن النظام العام كل قواعده وأحكامه مصلحة، سواء كان بناؤها تأسس على المصلحة واستُمد منها، أو أتى بطريق نصي في الشريعة الإسلامية، فأصبحت المصلحة حين ذاك في تطبيق قواعد وأحكام النظام العام، واستقراء الوجوه المصلحية ومعرفة مكامن وجودها أمر غير متناهٍ أبداً لما ذكرنا، فقد قال البيضاوي: "إن الاستقراء دل على أن الله سبحانه شرع أحكامه لمصالح العباد" [(1)].

وقال الشاطبي: "والمعتمد أنا استقرينا أنها وضعت لمصالح العباد استقراءً لا ينازع فيه الرازي ولا غيره" [(2)]، وابن القيم - رحمه الله - وهو من أكثر من اعتنى بالبحث في وجوه المصالح يقول: "القرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوءان من تعليل الأحكام بالحِكم والمصالح وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان، ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة.." [(3)].

ويقول العز بن عبدالسلام: "ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة لعلمنا أن الله أمر بكل خير: دقّه وجلّه، وزجر عن كل شر: دقّه وجلّه، فإن الخير يعبر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح" [(4)].

ونظراً لصعوبة إيراد وتحديد وجوه المصلحة في النظام العام الشرعي القائم أساساً على قاعدة المصلحة ومنها ينطلق نحاول دراسة الوجوه من زاوية أخرى تمثل موجهات ومنطلقات لمعرفة وجوه المصلحة.

---

(١) المنهاج للبيضاوي، ص ٢٣٣.

(٢) الموافقات للشاطبي ٢/ ٦، ٧.

(٣) مفتاح دار السعادة لابن القيم، ص ٤٠٨.

(٤) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ٢/ ١٦٠.

الوجه الأول: إخبـار الله سبحانه في كتابه أنه حكيم، أو رحيم، أو فعل كذا لأجل كذا، أو إخباره عن أهمية كتابه وعظم فائدته، وأن حكمه أحسن الحكم، وأن كتابه أصل الـدين،.. إلخ[1].

الوجه الثاني: جاءت بعض النصوص القرآنية تبين بعض المصالح العامة مـن التشريع، وهي مصالح كلية نظمتها أحكام النظام العام، كمصلحة رفع الحرج في أحكام الشريعة، فهي من وجـوه المصلحة في النظـام العـام كما في قولـه: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾[3]، فاليسر ورفـع الحرج قاعدة شرعية، وهي وجه مصلحي واضح في أحكام النظام العـام، ويـتم تطبيـق هـذا الوجه المصلحي على فروع ومسائل وجزئيات النظام العام كلها.

الوجه الثالث: بعض النصوص تجمع في طياتها معانيَ كبرى ومبادئ عظمى من مبـادئ النظام العـام، فيها تكمن كل المصالح، وبها تتحقق كل الفضائل، كمثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[4].

قال ابن العربي: "قـد قـال ابـن مـسعود: هـذه أجمع آيـة في القـرآن لخير يُمتثـل وشر يُجتنب"[5]، وعلى هذا النسق القرآني جاءت السنة النبوية بمثل ذلك، كما في قوله عليه الـصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار"[6]، وقوله عليه الصلاة والسلام: "إن هذا الدين يُسْر"[7].

الوجه الرابع: وهذا الوجه لأجل التمثيل على بعض جزئيات المصلحة وأماكن وجودها

---

(١) راجع: شفاء العليل لابن القيم، ص ٤٢٦، قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام، ١/ ١٣١، ٢/ ١٦١.

(٢) سورة الحج، الآية رقم: ٧٨.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٥.

(٤) سورة النحل، الآية رقم: ٩٠.

(٥) أحكام القرآن لابن العربي ٣/ ١٧٣.

(٦) أخرجه مالك في الموطأ مرسلاً، حديث (١٢٣٤)، وابن ماجه في كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يـضر بجاره، حديث (٢٣٤٠)، وصححه الألباني في الإرواء ٣/ ٤٠٨.

(٧) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب الدين يسر، حديث (٣٩).

في النظام العام، حيث ذكرنا أن حصر هذه الجزئيات أمر غير متناهٍ، ومن أمثلة ذلك ما يلي:

أ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [1].

ب - قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [2].

جـ - قوله عليه الصلاة والسلام: "إنما جُعل الاستئذانُ من أجل البصر" [3].

ففي هذه الجزئيات دلالة للتمثيل على أن أحكام النظام العام تحفل بالمصلحة، وأن البحث عن وجوه المصلحة في قواعد النظام العام وأحكامه أمر ظاهر للعيان.

الوجه الخامس: وجوه المصالح لا يمكن للإنسان أن يدرك كنهها دائماً؛ لأن المصلحة الموجودة في النظام العام هي مصلحة ربانية، وبالتالي فحتى لو بدت أمام أنظارنا أنها ليست مصلحة فلابد من أن نؤمن بأن أمرنا بتركها أو نهينا عن فعلها مصلحة ربانية يعلم حقيقتها الله سبحانه، ولم يوكل إلينا أن ندرك تفسيراً لها أو تكييفاً لحقيقة المصلحة فيها، ومن أمثلة ذلك حرمة الربا مثلاً، فهو حكم من أحكام النظام العام، قال سبحانه: ﴿وَأَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [4]، ولم يحرم الله سبحانه الربا إلا لأجل مصلحة قد لا ندرك لها تفسيراً بعقولنا.

الوجه السادس: أن العقل يمكن أن يدرك بعضاً من وجوه المصالح للنظام العام لا كلها؛ لأنه لا يمكن استبعاد العقل بالكلية عن مدارك المصالح في النظام العام، ولا يمكن القول باستقلاله التام والمنفرد بإدراكها، يقول الشاطبي: "إن المصالح التي تقوم بها أحوال العباد لا يعرفها حق معرفتها إلا خالقها وواضعها، وليس للعبد بها علم إلا من بعض الوجوه، والذي يخفى عليه منها أكثر من الذي يبدو له" [5].

---

(١) سورة العنكبوت، الآية رقم: ٤٥.

(٢) سورة التوبة، الآية رقم: ١٠٣.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، حديث (٦٢٤١)، ومسلم في كتاب الآداب باب تحريم النظر في بيت غيره، حديث (٤٠).

(٤) سورة البقرة، الآية رقم ٢٧٥.

(٥) الموافقات للشاطبي ١/ ٢٤٩.

ثم إن القول بالسماح للعقل بإدراك بعض المصالح والمعاني لا الاستقلال بها كلها قول يحتاج إليه الواقع، فأحكام النظام العام التي تستند في دلالاتها إلى المصالح المرسلة والقياس والاستحسان، ونحو ذلك، هي في حقيقتها استناد إلى مصالح معينة يمكن إدراكها عن طريق العقل، وهنا يتعاضد النقل مع العقل لتقدير المصالح المستجدة، وتكييف الوقائع الجديدة، والخروج بأحكام مناسبة للنظام العام.

المطلب الثالث

وجوه المصلحة في النظام العام في الأنظمة

سبق أن أُشيرَ في تعريفات النظام العام لدى القانونيين إلى أنهم كانوا يركزون في تعريفاتهم على مجال المصلحة العامة دون غيرها، فقال بعضهم في تعريف النظام العام: "تعتبر القاعدة القانونية من النظام العام إذا قُصد بها تحقيق مصلحة عامة: سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، تتعلق بنظام المجتمع الأعلى وتعلو على مصلحة الأفراد" (١).

فأصبحت غاية النظام العام لديهم هي المصلحة العامة للمجتمع التي تعلو على إرادة الأفراد ومصالحهم الشخصية؛ ولذا نشأت فكرة المعيارية التي يقوم عليها النظام العام والمتعلقة بالمصلحة العامة؛ لأن هذه المصلحة مستوحاة من المجتمع ذاته، لأن القانون - كما يرى علماؤه - يجب أن يكون تعبيراً صادقاً عن ظروف المجتمع وإلا ولد ميتاً. وبمعنى آخر، أن يكون القانون مرآة تعكس الواقع والبيئة الاجتماعية للمجتمع؛ وبالتالي يجب أن يكون المعيار في تقدير هذه المصلحة معياراً موضوعياً لا ذاتياً، أي أن يأخذ الواقع كما تواضع عليه الناس لا كما يجب أن يكون (٢)، وما دام أن المصلحة متغيرة ومتبدلة وغير ثابتة فما بني عليها كان كذلك؛ ولهذا أدى إيمانهم بهذا المبدأ إلى عدم ثبات النظام العام؛ لأن المصلحة العامة عندهم ليست ثابتة أصلاً.

ونشأت تبعاً للفكرة السابقة فكرة أخرى هي فكرة النسبية، وهي أن النظام العام في القانون أمر نسبي يختلف من مكان إلى آخر، ومن زمن إلى آخر؛ تبعاً للاختلاف بين الأشخاص والبيئات في تقدير المصلحة العامة، فما يعتبر نظاماً عاماً في بيئة معينة قد لا يعتبر كذلك في بيئة أخرى، وسبق أن مثّلنا لذلك بمثل تعدد الزوجات والطلاق، فبعض الأنظمة العامة في بعض الدول نجد أنها تمنعه وفقاً لرؤيتها الخاصة حول تعارض هذه الأمور مع الصالح العام لديها، لكن دراسة وجوه المصلحة في النظام العام للدولة المسلمة سيختلف كثيراً عما سبق؛ ذلك أن الدولة المسلمة علاقة المصلحة لديها تكون وفقاً لما أشرنا إليه سابقاً

(١) مصادر الحق للسنهوري ٣/ ٥٩.

(٢) راجع: أصول القانون لعبدالمنعم فرج، ص ٢١٣، مصادر الحق للسنهوري ٣/ ٥٩.

من قواعد أساسية تضبط حدود تلك العلاقة، وتجعل من المصلحة رافداً ومعيناً حياً للنظام العام دون أن تكون هي المعيار الأوحد فقط له، ودون أن تكون الشهوات والأهواء الإنسانية مصدراً لها، حيث إن المصلحة الممزوجة بالنظام العام لدى الدولة المسلمة ربانية، وهذا الوصف ينتج منه آثار كثيرة في التفاصيل والآليات التطبيقية، "لكن في الدول الأخرى يكون نظامها العام القائم على المصلحة قائماً على ركيزتين اثنتين: أولهما زمنية المصلحة ومحض دنيويتها، فلا يجدها أي عنصر ديني أو روحي مما يتوفر لها به انضباط فوقي، بل على العكس من ذلك يتم استخدام الدين عنصراً من ضمن عناصر أخرى، وعلى نحو نفعي؛ تحقيقاً للمنشود من أهداف تلك المصلحة. وثانيهما انفراد الدولة وحدها والقوى السياسية داخلها بتحديد صالح الجماعة وتعيين عناصر تلك المصلحة، أما فكرة الصالح العام لدى النظام العام الشرعي الإسلامي فإنها ترتكز بالأساس على إقامة الدين والتمكين له داخل المجتمع لتعيين غاية الدولة الأولى والأسمى في التكريس لسيادة الدين وسلطانه داخل المجتمع.. ولا تحدد مصلحة الجماعة وفق أهواء القوى السياسية الفاعلة، وإنما تنضبط على هدي التصور الإسلامي لمصالح الناس؛ ذلك أن مصلحة الجماعة سابقة على وجود الجماعة أو الدولة ذاتها ولازمة لها، بحيث تفقد هذه الدولة مبرر وجودها إذا تخلّت عن غايتها أو تنكّرت لها"(١).

وحيث إن البحث يتعلق بالنظام العام في الدولة المسلمة فستكون التطبيقات لمحل دراستنا في المملكة العربية السعودية، حيث إنها تنتهج النهج الإسلامي، ونظامها العام هو النظام الشرعي الذي لا يخالف الشريعة الإسلامية، ونحاول تبيان بعض أوجه المصلحة في نظامها العام على سبيل التمثيل.

الوجه الأول: ورد في المادة الأولى من النظام الأساسي للحكم في المملكة أن دستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، كما أن المادة السابعة أكدت أن استمداد الحكم والسلطة يكون من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة، وأن الحكم يقوم على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية، كما في المادة

---

(١) راجع: فكرة النظام العام، د.عماد البشري، ص ١٩٣.

الثامنة. وكل هذه الأصول والمبادئ الكبرى تصريح واضح ووجه لا يحتمل التأويل في أن المصلحة الشرعية هي الواقع المشاهد في كل أنظمة المملكة واستمداداتها؛ لأن الحكم فيها يستند إلى الوحي الإلهي والهدي النبوي، وفيهما الخير كل الخير والمصلحة الكبرى والنفع العميم، ويكفي بهما فلاحاً ونجاحاً في الدنيا والآخرة.

الوجه الثاني: تتبين علاقة المصلحة بالنظام العام في الأنظمة السعودية من خلال تأسيس قاعدة حاسمة وقوية من قواعد النظام العام الدستوري قد لا نراها في أكثر الدساتير صراحة بهذا المعنى، وهي مسألة تتعلق بأعلى سلطة في الدولة وتختص بالشخص الذي يحمل على عاتقه تطبيق النظام العام وهو الملك؛ إذ ربطت قواعد النظام العام الدستوري اختياره ومبايعته بصلاحه للحكم، حيث نصت الفقرة (ب) من المادة الخامسة على أن الحكم يكون في أبناء الملك المؤسس عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفيصل آل سعود وأبناء الأبناء، ويبايع الأصلح منهم للحكم على كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ. فالربط هنا جاء في موقعه المناسب؛ لأن صلاح الحاكم - وهو أعلى رأس في السلطة في الدولة المسلمة- كفيل بنشر الصلاح في كل قواعد النظام العام في الدولة من خلال الممارسة والتطبيق.

الوجه الثالث: وردت لفظة المصلحة صريحة في المادة الرابعة عشرة من النظام الأساسي للحكم عندما أوضحت أن للدولة ملكية الثروات والموارد وكيفية استغلالها وحمايتها وتنميتها، وأن ذلك يتم وفق المصلحة للدولة وأمنها واقتصادها، وهي مصلحة عامة ومصلحة أمنية ومصلحة اقتصادية، تقول المادة: "جميع الثروات التي أودعها الله في باطن الأرض، أو في ظاهرها، أو في المياه الإقليمية، أو في النطاق البري والبحري الذي يمتد إليه اختصاص الدولة، وجميع موارد تلك الثروات ملك للدولة وفقاً لما يبينه النظام، ويبين النظام وسائل استغلال هذه الثروات وحمايتها وتنميتها لما فيه مصلحة الدولة وأمنها واقتصادها" .

الوجه الرابع: حرية الملكية - على وجه الخصوص- في النظام الأساسي للحكم رافقت مبدأ المصلحة، حيث أكدت المادة الثامنة عشرة أن حرية الملكية الخاصة وحرمتها مكفولة من قبل الدولة، وأن لا ينزع من أحد ملكه إلا للمصلحة العامة على أن يعوض المالك تعويضاً عادلاً.

الوجه الخامس: أكد النظام الأساسي للحكم على أمور شتى تنظم شأن الدولة وكلها مصالح ولاشك، مثل: حظر المصادرة دون حكم قضائي، وعدم فرض الرسوم إلا بموجب نظام، وحماية حقوق الإنسان، وحماية حق المواطن وأسرته في حالة الطوارئ والمرض والعجز والشيخوخة، وحماية حقوق العمال، وتوفير التعليم، والمحافظة على البيئة... ونحو ذلك، فهذه كلها مصالح عامة وأساسية كفل رعايتها النظام الأساسي للحكم لأجل أهميتها وخطورتها، ولأنها تمثل مفاصل رئيسة في الدولة وعلاقاتها مع مواطنيها، وعلاقة مواطنيها بعضهم مع بعض.

الوجه السادس: إعلان حالة الطوارئ والإجراءات السريعة لحل مشكلة أو أزمة تهدد النظام العام تتم وفقاً للمصلحة العامة؛ لأن الخطر الذي يهدد النظام العام هو تهديد للمصالح العامة أيضاً، وهذا ما راعته المادة الثانية والستون حيث أكدت أن للملك إذا نشأ خطر يهدد سلامة المملكة، أو وحدة أراضيها، أو أمن شعبها ومصالحه، أو يعوق مؤسسات الدولة عن أداء مهامها، أن يتخذ من الإجراءات السريعة ما يكفل مواجهة هذا الخطر.

الوجه السابع: رسم النظام الأساسي للحكم لبقية الأنظمة الأخرى التي تصدر تأسيساً عليه في الدولة من السلطة التنظيمية إطاراً واضحاً ومحدداً وميزاناً عادلاً ومنهجاً ثابتاً يبين الرابطة الحقيقية والواقعية بين النظام العام والمصلحة، حيث نصت المادة السابعة والستون على أن وضع الأنظمة واللوائح يتم وفقاً لما يحقق المصلحة ودرء المفسدة في كل شأن من شؤون الدولة، ووفقاً لقواعد الشريعة الإسلامية التي هي أساساً منبع المصلحة ومصدرها.

الوجه الثامن: أوضح النظام الأساسي للحكم جملة من المبادئ المهمة أيضاً في المجال المالي وفي المجال الرقابي، ففي المجال المالي أوضح كيفية معالجة الإيرادات العامة للدولة وأحكام الميزانية والنقد والمصارف والمقاييس والمكاييل والموازين، وفي مجال الرقابة أوضح إجراءات الرقابة والتأكيد على حسن الأداء الإداري ومسألة تطبيق الأنظمة والتحقق من المخالفات المالية والإدارية.. ثم أكد النظام الأساسي في مادته الثانية والثمانين على أنه لا يجوز - بأي حال من الأحوال- تعطيل حكم من أحكام هذا النظام إلا أن يكون ذلك مؤقتاً في زمن الحرب أو في أثناء إعلان حالة الطوارئ.. وهذه الأمور في جوهرها مصالح وفيها دفع

للمفاسد المحتملة من عدم انضباط الأمور المالية والرقابية؛ فتسنين مثل هذه القواعد وتشكيلها ضمن بنية النظام الأساسي للحكم أمر مهم جداً، ويعطي تصوراً واضحاً عن مراعاة النظام العام السائد في الدولة لميزان المصالح والمفاسد.

الوجه التاسع: ورد في نظام مجلس الشورى الإشارة إلى مراعاة معاني النظام العام وأدبياته لدى أعضاء مجلس الشورى، وأنهم يجب أن يحرصوا على خدمته والحفاظ عليه وعلى المصالح العامة؛ لأنها كلها من مقومات النظام العام، حيث ورد في المادة الثانية ما نصه: "يقوم مجلس الشورى على الاعتصام بحبل الله، والالتزام بمصادر التشريع الإسلامي، ويحرص أعضاء المجلس على خدمة الصالح العام، والحفاظ على وحدة الجماعة، وكيان الدولة، ومصالح الأمة..." .

المبحث الثاني
عموميـــة النظـــام العـــام

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول
المقصود بعمومية النظام العام

سبق تحديد معنى العموم في اللغة وفي الاصطلاح [1]، وهذه الصفة التي يتصف بها النظام العام أصبحت جزءاً أساسياً من تكوينه واقترنت مع اسمه؛ فأصبح لا يطلق مصطلح النظام العام إلا مقروناً بها، ولو تُخلي عن وصفه بالعام لاختلف المعنى واتجه إلى معنى آخر لا علاقة له به.

والعموم من حيث الإطلاق مصطلح واسع تدخل فيه كل معاني العموم المختلفة، سواء في جانب عموم المخاطبين أو في جانب عموم الموضوع، ويسمى العموم الموضوعي، فإذا أطلق العموم دون تحديد للمقصود به فإنه يبقى على إطلاقه؛ أي في كل أنواع ومجالات العموم الممكنة، لكن المراد بالعموم في هذا المبحث هو العموم الشخصي؛ أي أشخاص المخاطبين أنفسهم، وأفرد في مبحث آخر العموم الموضوعي تحت عنوان "شمولية النظام العام" ؛ تمييزاً وتوضيحاً للمعنيين لئلاً يتداخلا.

وقد أشار ابن القيم - رحمة الله- إلى تمييز هذين النوعين عندما قال: "لرسالته ﷺ عمومان محفوظان لا يتطرق إليهما تخصيص، عموم بالنسبة إلى المرسل إليهم، وعموم بالنسبة إلى كل ما يحتاج إليه من بعث إليه في أصول الدين وفروعه" [2].

ففرق - رحمه الله- بين العموم الإنساني، وهو عموم من حيث النطاق المجتمعي "المرسل إليهم" ، وبعبارة أخرى "مجتمع النظام العام" ، وهو مناط هذا المبحث، والثاني العموم الموضوعي الذي يستوعب الاحتياجات والمطالب الإنسانية، وهو ما سيأتي بحثه في مبحث "شمولية النظام العام" .

---

(١) راجع: المبحث الخاص بتعريف النظام العام.

(٢) أعلام الموقعين لابن القيم ٤/ ٣٧٥.

المطلب الثاني

وجوه العمومية في النظام العام في الفقه

وجوه العمومية للنظام العام في الفقه تستوجب دراسة المصادر التي استقى منها النظام العام عموميته؛ إذ نجد ذلك يتمثل في التشريع الإلهي من قرآن وسنة وإجماع وقياس ونحوها، وهي شريعة امتازت بهذه الصفة من الأساس، وهي ركن ركين من سماتها وخصائصها، وهي - بلا شك- ستضفي على النظام العام العمومية التي تمكّنه من شمول جميع المخاطبين والمنتمين إلى مجتمع الدولة الذي تطبق فيه أحكام النظام العام.

الوجه الأول: الخطاب الشرعي جاء عاماً لجميع البشر، ولم يفرق بين شخص وآخر أو بين جنس وغيره، وقررت التشريعات الإلهية مبدأ أساساً ومهماً للغاية ورسخته في قلوب وأفئدة المكلفين، ألا وهو مبدأ المساواة، وهذا المبدأ يتأسس على أن التشريع يحترم ويخاطب الإنسان من حيث هو إنسان، والنظام العام جاء كذلك؛ فلا يمكن أن تكون أحكامه وقواعده مطبقة على جنس دون آخر أو فئة دون غيرها، فهي مصالح عليا بالغة الخطورة شديدة الأهمية عالية القدر، لا يمكن أن تحمى في ظل تلك التركيبات الحزبية أو العرقية أو الطبقية [1].

ونصوص النظام العام المستقاة من الوحي متوافرة حول ذلك، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [2].

وجاء في الحديث: "الناس بنو آدم، وآدم من تراب" [3].

الوجه الثاني: أحكام النظام العام امتدت لتعالج قضايا أشخاص آخرين ليسوا من أهل البلد أو الدولة ولا يدينون بدينها ممن يعيش فيها من أهل الذمة والأمان، وكذلك الكفار في

---

(١) راجع: الخصائص العامة للإسلام، د.يوسف القرضاوي، ص ٩٤.

(٢) سورة الحجرات، الآية رقم: ١٣.

(٣) أخرجه الترمذي في كتاب المناقب، باب في فضل الشام واليمن، حديث (٣٩٨١) وقال: هذا حديث حسن غريب، وأبو داود في كتاب الأدب، باب في التفاخر بالأحساب، حديث (٥١١٦)، وأحمد في المسند (١٦/ ٣٠٠).

خارج الدولة الذين تربطنا بهم معاهدات وهدن واتفاقيات، فاختلاف الدين لا يسقط عنهم حقوقهم ولا يخلعها عنهم، فأصّل النظام العام لهم أحكاماً خاصة وقواعد يتم السير عليها في كيفية التعامل معهم، وفرض لهم حقوقاً مهمة يجب أداؤها لهم، وحرّم كل أشكال الاعتداء عليهم، وأوجب احترام وتنفيذ ما تم إقراره بيننا وبينهم وفقاً لما يربطنا معهم من معاهدات.

الوجه الثالث: النظام العام وقواعده ليست تنظيراً فحسب، بل هي كلها لواقع عملي معاش في حياة الناس وتعاملاتهم اليومية، وهذه السمة قررها النظام العام في هذا المجال، وهو المجتمع الإنساني للمخاطبين بأحكامه، فنجد الشعائر التعبدية الممارسة التي فرضها الإسلام وتعد من صميم النظام العام تطبق المساواة والعمومية البحتة في ثناياها، كما في شعيرة الصلاة والحج[1].

الوجه الرابع: عمومية النظام تأخذ طابعاً حازماً وحاسماً في القضايا المهمة التي قد تخالج النفوس رغبات أو موجهات معينة عند تطبيقها، وهي قضايا الحلال والحرام، وبمعنى أدق عند القضاء والمحاكمة وتنفيذ العقوبة والمحاسبة على الإخلال، وهذه المواطن ذات حساسية بالغة تتضح فيها أدق مظاهر عمومية النظام العام؛ لأنه قد يكون فيه إتلاف للنفس أو المال، وقد تكون العقوبة بالغة الثمن، والقضاء لابد من أن يكون نزيهاً وعادلاً تجاه عموم المخاطبين وإلا فسد المجتمع واختل أصل النظام.. ومن أجمل ما يُستشهد به على هذا الوجه عندما أراد الصحابة أن يُشفّعوا أسامة بن زيد – حب رسول الله وابن حبه – في امرأة من قريش من بني مخزوم سرقت فاستحقت تطبيق النظام العام بحقها، وهو أن يقام عليها حد السرقة وهو قطع اليد.. وهو أمر مؤلم وقد يؤثر في سمعة تلك المرأة وقبيلتها.. لكن أمر النظام العام أخطر من ذلك.. لقد كلموا فيها أسامة بن زيد فكلم النبي، فغضب النبي عليه الصلاة والسلام غضبته التاريخية المعروفة، وقال كلمته التي خلدها التاريخ، والتي تعتبر من أهم ركائز عمومية النظام العام: "إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد. وايم الله، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت

(١) راجع: الخصائص العامة للإسلام، د.يوسف القرضاوي، ص ٩٦.

لقطع محمد يدها"[1].

الوجه الخامس: مظاهر عمومية النظام العام يمكن وجودها في رعاية شأن الجماعة وتقديم مصلحتهم على مصلحة الخاصة؛ ذلك أن رعاية المجموع والعدد الكبير وتجنب الأضرار المحتمل وقوعها عليهم على حساب العدد المحدود والفئة الخاصة يعطي دلالة على أن النظام العام يستقي عموميته من جراء اهتمامه الأصلي بالفئة الغالبة وتقديم مصلحتها على مصلحة الفئة الأقل منها، أو التي لا تمثل الأغلبية في المجتمع، ومن أمثلتها منع الاحتكار.

الوجه السادس: النظام العام نظام مصلحي - كما أشرنا سابقاً- وبالتالي فهو يتغيا ويهدف إلى تحقيقها أينما وجدت، والمتأمل في المصلحة يجد بعضها يتصف بصفة العموم والآخر بصفة الخصوص، ولاشك في أن النظام العام يتغيا كلتا المصلحتين مع اهتمامه الأساسي بالمصلحة العامة، وإذا كان الأمر كذلك فإن عموم المصلحة التي يرمي النظام العام إلى تحقيقها تخلع عليه عموماً إضافياً يستقيه منها.

وهذا المستوى من مستويات العموم في المصلحة وعموم النظام العام هو ما سبق أن عبر عنه الغزالي بمصلحة الخلق كافة، وهو الذي تندرج فيه الغاية المصلحية العليا (النظام العام)، وهو بالتالي غاية الاستخلاف الإنساني المتمثل في إعمار الأرض، وبهذا يصلح العالم كما عبر ابن عاشور[2].

الوجه السابع: تتسع مظاهر العمومية في النظام العام لتكون ماثلة في أعمال وتصرفات المكلفين والأشخاص المخاطبين بها، فهي عمومية للنظام العام في الأعمال والتصرفات اليومية، حيث لا نجد النظام العام انحصر في مخاطبة المكلفين في شأن واحد أو موضوع خاص، بل خاطبهم في كل ما يمكن أن يكون فيه مصلحة لكل شأن من شؤون حياتهم، وبمعنى أدق وأكثر تحديداً نجد الفروع الفقهية أكثرها وثيق الصلة بالنظام العام، وهي منه وهو منها... ومن ذلك على سبيل المثال المجال العبادي، حيث إنه من أكثر التكاليف والتشريعات التصاقاً بالنظام العام؛ لأن الأصل في التعبد الالتزام والتنفيذ والتقيد بالحدود

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان (حديث: ٦٧٨٨)، ومسلم في كتاب الحدود (حديث: ٨).

(٢) راجع: المصلحة العامة من منظور إسلامي، د.فوزي خليل، ص ١٦١.

التي وضعها الشارع لها، فهي أمور توقيفية، يقول الشاطبي: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني" [1].

ويقول أيضاً: "فلو طمع أحد في أن يسقط طهارة للصلاة، أي طهارة كانت، أو صلاة من الصلوات المفروضة، أو زكاة، أو صوماً، أو حجاً، أو غير ذلك، لم يكن له ذلك، وبقي مطلوباً بها أبداً حتى يتقضى عن عهدتها" [2].

ويقول أيضاً: "فأما العبادات فمن حق الله تعالى الذي لا يحتمل الشركة، فهي مصروفة إليه" [3].

ويعلق العز بن عبدالسلام على هذا الأمر حول ما يتعلق بصلاة الجنازة فيقول: "ولا تسقط حقوق الميت بإسقاطه، فلو أوصى بأن لا يغسل ولا يكفن ولا يصلى عليه ولا يدفن، لم يلتفت إليه؛ لأن هذا من الحقوق التي لا تقبل الإسقاط لما فيها من حق الله عز وجل" [4].

وكذلك الأمور المتعلقة بالأسرة والميراث والأهلية فهي ذات اتصال كامل بالنظام العام، حيث يتسع نطاق القواعد الآمرة في مسائل الأحوال الشخصية بمعناه الحديث من زواج وطلاق وغيرها، فالغالبية من أحكام هذا الجانب من جوانب الفقه الإسلامي داخلة في النظام العام بمعناه الحديث؛ لأنها وثيقة الصلة بتكوين الأسرة وهي خلية المجتمع.

كذلك الحدود والعقوبات، فقد خاطب التشريع الإسلامي المكلفين بها على أنها من النظام العام، يقول الكاساني: "إن سائر الحدود إنما كانت حقوق الله تبارك وتعالى على الخلوص؛ لأنها وجبت لمصالح الأمة، وهي دفع فساد يرجع إليهم ويقع حصول الصيانة لهم" [5].

وأما المعاملات ففيها فروع عديدة من النظام العام إذا كانت متعلقة بشأن المصلحة وحق الله سبحانه.

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٠٠.
(٢) المرجع السابق ٢/ ٣٧٥.
(٣) المرجع السابق ٢/ ٣٢٢.
(٤) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ١/ ١٤١.
(٥) بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٥٦.

المطلب الثالث

وجوه العمومية في النظام العام في الأنظمة

وجوه العمومية يمكن أن تتم دراستها من وجهين أساسيين:

الوجه الأول: النظام العام اعتنى بالمخاطب من حيث طبيعته الواقعية العامة:

هذه عمومية مطلقة، فمن هو المخاطب الذي تمت مراعاته من قبل النظام العام؟ وما أوصافه وسماته؟ وهل كل مخاطب يمكن أن يكون تحت أحكام النظام العام وميداناً لها؟ نعم، هذه عمومية مقصودة من لدن النظام العام، فهو موجه لخدمة أغراض الإنسان النفعية في كل شؤون حياته، وهو موجه أيضاً لدفع الضرر عن الإنسان في كل شؤون حياته؛ أي أن عمومية النظام العام مستغرقة لحياة الإنسان المكلف المطلوب منه الامتثال.

"إن الفرد بحسبه نواة الجماعة وأحد غاياتها الأساسية لا يمكن إغفال بعض مقتضيات شخصه الإنساني التي هي لضرورات ارتباطها بقيمة الحياة الاجتماعية وصالح العيش المشترك، يستحيل قيمة جمعية، رغم أنها وبذاتها لا تعدو أن تكون قيمة فردية متعلقة بالأساس بشخص الفرد الطبيعي أو الإنساني وعليه، وباستحالتها قيمة جمعية مستهدفة الصون والحماية من قبل النظام القانوني تصير أحد مكونات الشخص القانوني للفرد؛ الأمر الذي يضحى معه الإطار المفاهيمي لفكرة النظام العام منطوياً في قطاع بالغ الأهمية منه على أوضاع تكليف اقتضائي محورها شخص الفرد؛ أي مكونه الإنساني، تلك الأوضاع الحافظة لقيم فردية لها مدلولاتها الجمعية التي تعد أولى ضرورات العيش المشترك بحيث يؤدي المساس بها إلى تهاوي الكيان الإنساني للفرد، تهاوياً ينهار معه المجتمع بأسره"[1].

والمتأمل يجد أن كثيراً من الأنظمة العامة حاولت إشباع حاجات الفرد العامة من خلال عدد من الأصول يكون محورها الفرد نفسه، فاهتمت بالإطار العقدي والفكري للفرد، واهتمت بحياة الفرد وسلامته البدنية والعقلية، وراعت إطار روابطه الأسرية وعلاقاته المالية، وسيأتي لها تمثيل تطبيقي في الوجه الثاني.

لكن ما يجب التأكيد عليه في هذا الوجه أمران: أولهما أن النظام العام استقى عموميته

---

(١) فكرة النظام العام، د.عماد البشري، ص ١٤٧ – ١٤٩.

من مخاطبته ورعايته للفرد والإنسان من حيث هو إنسان، فخاطبه في عقيدته، وخاطبه في أسرته، وخاطبه في عقله، وخاطبه في شأنه المالي، وأوضح له الطريق في هذا الشأن. والوجه الثاني أن تلك المخاطبات والتكليفات تأتي من الواقع المعاش للفرد لتكون في حدود طاقته وإمكانياته من حيث هو إنسان يحب ويكره، يحزن ويفرح، تتجاذبه مبادئ السمو والعلو، وأيضاً الشهوات والنزوات، فخلقت واقعية الخطاب الذي يتبناه النظام العام منه عمومية لكافة بني البشر، وهذا ما أشرنا إليه في وجوه العمومية للنظام العام في الفقه، وسنحاول رصده في الأنظمة في الوجه الثاني.

الوجه الثاني: بعض تطبيقات العمومية للنظام العام:

ما أشير إليه في الوجه الأول سيتم تطبيقه هنا في هذا الوجه من خلال الدراسة لبعض الأنظمة واستجلاء مظاهر عموميتها على النحو الآتي:

أولاً: من أوضح مظاهر العمومية على الإطلاق التي يجب أن تظهرها وتنادي بها الدولة عبر نظامها العام هو مبدأ المساواة، وأن الناس أمام القانون سواء، وأمام تطبيق قواعد النظام العام سواء؛ ذلك أن المساواة مبدأ إنساني اجتماعي بالأساس قبل أن تكون مبدأ قانونياً، وهي أول ما ظهرت في القوانين والأنظمة في إعلان الحقوق الفرنسي الصادر عام ١٧٨٩م على إثر الثورة الفرنسية، وقُصد به أن جميع الأفراد متساوون في الحقوق والحريات والتكليفات والواجبات العامة، لا تمييز بينهم بسبب جنس أو أصل أو لغة أو عقيدة، ويراد بذلك المساواة القانونية لا المساواة الفعلية، والفارق بين هذين النوعين من المساواة كبير، فالمساواة القانونية تفيد خضوع جميع الأفراد المتماثلين في الظروف لذات القواعد التي تحد الحريات والحقوق العامة، أما المساواة الفعلية فيراد بها انطباق القواعد كافة على الأفراد كافة مهما تباينت ظروف الخاضعين لها وأياً ما يكون مدى اختلاف تلك الظروف، وهذا ما حاول الإسلام تحقيقه - كما أشير سابقاً- عند صياغة تصوره لمفهوم المساواة؛ إذ كان يستهدف خلق حال اجتماعي يتأسس على أصل المساواة الفعلية بين جميع الأفراد[1]، وهو ما تهدف الدولة المسلمة عبر

---

(١) راجع: فكرة النظام العام، د.عماد البشري ص ١٨٣، وسيأتي مزيد توضيح وبسط لمفهوم المساواة في النظام العام عند الحديث عن انتهاك حقوق الإنسان كنوع من صور الإخلالات في النظام العام السياسي.

نظامها العام إلى تقريره كمبدأ وكقاعدة أساسية لا تقبل التبديل ولا التغيير، ولا يجوز الاتفاق على خلافها أو تعطيلها، وهذا ما قرره النظام الأساسي للحكم في المملكة من خلال المادة الثامنة حينما قرر أن الحكم في المملكة العربية السعودية يقوم على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية.

ثانياً: النظام الأساسي للحكم في المملكة العربية السعودية الذي يمثل أعلى قواعد النظام العام درجة وأهمية زاخر بمظاهر العمومية لكافة المخاطبين بقواعد وأحكام النظام العام، وعندما نحاول حصر الصيغ التي وردت بهذا المعنى نجد أنها كلها تحمل هذا المعنى، ومن أمثلة ذلك استخدامه لضمائر العموم وكلمات العموم وأسماء العموم لغرس حقيقة أساسية هي أن الجميع سواء أمام القانون وأمام النظام العام.

فنجد التعبير بكلمات: "المواطنين" ، "الأسرة" ، "المجتمع السعودي" ، "الأفراد" ، "النشء" ، "كل مواطن" ، "الأمة" .. فهذه التعابير كلها دليل على أن النظام العام في صياغاته الدستورية جاء بعمومية واضحة لكل أبناء الدولة المسلمة ولم يكن خطاباً خاصاً، بل الجميع في الحقوق والواجبات سواء.

كما أن قواعد النظام الأساسي للحكم تبنت عمومية مهمة أخرى على صعيد أشمل وهو الصعيد الإنساني والصعيد الأسري وفئات المقيمين، ونحو ذلك، وهي شكل من أشكال العمومية.

ثالثاً: قواعد النظام العام حينما خاطبت الفرد والإنسان والأسرة والمواطن والمقيم والأمة والمجتمع تكون خاطبت فئات عديدة وكبيرة من الناس الذين هم شعب الدولة، فهي عامة في توجيه الخطاب، وعامة أيضاً في مضمون الخطاب ومحتواه.

المبحث الثالث
شمولية النظام العام

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول
المقصود بشمولية النظام العام

الشمول في اللغة له أصلان، كما قال ابن فارس: "(شمل) أصلان منقاسان مطردان كل واحد منهما في معناه وبابه، فالأول: يدل على دوران الشيء بالشيء وأخذه إياه من جوانبه، ومن ذلك معنى العموم، يقال: شملهم الأمر: إذا عمهم، وهذا أمر شامل ومنه الشملة وهي كساء يؤتزر به ويشتمل، وجمع الله شمله: إذا دعا له بتألف قلبه.. والأصل الثاني: يدل على الجانب الذي يخالف اليمين"، والمراد هو الأصل الأول، والشمول يختلف عن العموم من حيث الإحاطة، قال ابن منظور: "واشتمل عليه الأمر: أحاط به، ومنه قوله تعالى: ﴿أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [1] "[2].

أما الشمول في اصطلاح هذا المطلب فيراد به أن أحكام النظام العام تكون شاملة لجميع جوانب الحياة المختلفة الدينية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، فهي ليست مقتصرة على جانب معين ولم تستثن جانباً محدداً، وهذا الشمول الذي يتسم به النظام العام في الدولة المسلمة نابع من طبيعة استمداد النظام العام نفسه المرتكز على أحكام الشريعة الإسلامية المتصفة بهذه الصفة؛ لأن الدين ليس قواعد مجردة لتحقيق الضبط والسلوك الإنساني داخل المجتمع فقط، بل يتعدى ذلك إلى أن يكون شاملاً لصلاح الأخلاق والذوات وتطهير الأنفس في كل مكان وفي كل زمان. يقول ابن تيمية، رحمه الله تعالى: "فإنه ليس المراد من الشرائع مجرد ضبط العوام، بل المراد منها الصلاح باطناً وظاهراً للخاصة والعامة في المعاد والمعاش" [3].

---

(١) سورة الأنعام، الآية رقم: ١٤٤.

(٢) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٣/ ٢١٥، لسان العرب لابن منظور ١١/ ٣٦٨، الصحاح للجوهري ٥/ ١٧٣٨.

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام لابن تيمية ١١/ ٤١٥ - ٤١٦.

ويقول ابن عبدالشكور[1]: "التشريع إنما هو لصلاح المعاش والمعاد الذي هو مناط السعادة الأبدية"[2].

وهذا الشمول الذي تتصف به قواعد النظام العام: شمول زماني، وشمول مكاني، وشمول موضوعي إنساني.

---

(١) هو: محب الله بن عبدالشكور البهاري، الهندي، الحنفي، فقيه أصولي منطقي، له مصنفات منها: سلّم العلوم في المنطق، ومسلم الثبوت في أصول الفقه، توفي سنة ١١١٩هـ. (راجع: معجم المؤلفين ٨/ ١٧٩، الفتح المبين ٣/ ١٢٢).

(٢) مسلم الثبوت لابن عبدالشكور مع المستصفى للغزالي ١/ ٤٠٠.

المطلب الثاني

وجوه الشمول في النظام العام في الفقه

الوجه الأول: الشمول العقدي للنظام العام:

القضايا العقدية كلها من النظام العام، بل إن النظام العام العقدي أمر فطري وأساس في النفس البشرية، وليس أمراً طارئاً عليها بل هو من صميم فطرتها وكينونتها، قال تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ﴾[1].

وقد أكد الرسول عليه الصلاة والسلام ترسيخ هذا الشمول وسعته وامتداده لجميع الأنفس البشرية فقال عليه السلام: "كل مولود يُولَد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه.."[2].

وشمول النظام العقدي لا يقف عند الاهتداء الفطري إليه، بل إن النظام العام العقدي هو الذي فسر ووضح أبعاد القضايا الكبرى والمهمة في هذا الوجود، تلك القضايا التي شغلت الفكر الإنساني ولا تزال تشغله وتلح عليه بالسؤال وتتطلب الجواب الحاسم الذي يخرج الإنسان من الضياع والشك والحيرة، وينتشله من متاهات الفلسفات[3] والنحل المتضاربة قديماً وحديثاً: قضية الألوهية، قضية الكون، قضية الإنسان، قضية النبوة، قضية المصير واليوم الآخر والحساب والجزاء[4].

والنظام العام العقدي لازم الإيمان وواجب الاعتقاد، قال تعالى: ﴿ آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ

(١) سورة الروم، الآية رقم: ٣٠.

(٢) رواه البخاري في كتاب القدر، باب الله أعلم بما كانوا عاملين، حديث (٦٥٩٩)، ومسلم في كتاب القدر باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، حديث (٢٢).

(٣) كلمة يونانية مركبة من كلمتين: (فيلا) بمعنى الإيثار، و (سوفيا) بمعنى الحكمة، والفيلسوف مشتق من الفلسفة بمعنى مؤثر الحكمة وتطور المصطلح وأصبح يعني الحكمة، وكانت الغاية منها عند أصحابها البحث عن الحقيقة بالنظر العقلي المتحرر من كل قيد، وهي بذلك تصادم منهج الإسلام القائم على الموائمة بين منهج العقل والنقل. (راجع: الموسوعة الميسرة في الأديان ٢/ ١١١٨).

(٤) راجع: الخصائص العامة للإسلام، د.يوسف القرضاوي، ص ١١٣ – ١١٤.

رُسُلِهِ ﴾[1]، فهذه الآية تقرر وجوب التسليم بالنظام العام العقدي الذي يقوم على الإيمان بالله تعالى وطاعته، هذا إلى جانب الأعمال التي تدخل ضمن الإطار المرجعي الأعلى بحكم قطعيتها الدلالية فضلاً عن الثبوتية؛ مما تعد معه قيداً لكل تفكير تشريعي مما ليس معه سبيل للفكاك منه. ولم يغفل النظام العام العقدي عن تقنين عقوبة رادعة لمن يخالف هذا النظام، قال سبحانه: ﴿ وَلا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[2]، فهنا يتقرر كفر مقترف تلك الأفعال لخروجه على النظام العام العقدي؛ أي خيانته لله ورسوله وسائر المسلمين، ولا جدال فيما يمثله ذلك من خيانة للجماعة التي يحيا بين ظهرانيها، خيانة توجب إنزال أشد الجزاء، فليس ثمة جريمة أشد من خيانة الجماعة والدولة القائمة عليها، الأمر الذي يفيد ارتكاز الإطار المرجعي الأعلى على أصل من هذه الأحكام العقدية التي تتشكل بها البذرة الأولى لسند اجتماع الجماعة في هذا المجتمع الذي يتخذ الإسلام ديناً كما يتخذه عقداً دنيوياً[3].

الوجه الثاني: الشمول العبادي للنظام العام:

العبادات منها ما هو من النظام العام كالواجبات والمأمورات، ومنها ما ليس من النظام العام كالمندوبات، وقد تكون من النظام العام إذا تركت أو أهملت من الجميع كفروض الكفايات، وتظهر شمولية النظام العام التعبدي في أنه يستوعب الكيان البشري كله، فلم يكن النظام التعبدي مختصاً باللسان وحده بل يتعداه إلى البدن بجوارحه المتنوعة، فهو نظام تعبدي قلبي وعقلي، وبصري وسمعي، وحسي ومعنوي، وفكري أيضاً.

وسعة النظام العام التعبدي يترتب عليها صبغ الحياة في الدولة المسلمة بالصبغة الربانية، ويبقي الإتصال مع الله مستمراً دائماً، ويعطي الفرد وحدة الوجهة ووحدة الغاية في الحياة كلها، وهذا يحميها من التمزق ويفضي إلى الإنسجام؛ فتكون لديه رقابة ذاتية لكل جوانب

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٨٥.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٢١٧.

(٣) راجع: فكرة النظام العام، د.عماد البشري، ص ٢٢٨ – ٢٢٩.

النظام العام الأخرى، بل إن النظام العام العبادي بشموله يحقق غاية النظام الأساسية المتمثلة في غاية الدين والتشريع وهي صلاح الناس وإسعادهم[1].

الوجه الثالث: الشمول الأخلاقي للنظام العام:

وهذا الجانب سبق التطرق له عند تدارس جانب الآداب العامة وعلاقتها بالنظام العام في الفقه، وأن الآداب العامة ليست متعلقة بالنظام العام كقسيم أورديف له، وإنما هي من ضمن أحكامه وقواعده إذا كانت ضمن دائرة الأوامر والنواهي التي جاء الأمر بها والنهي عنها. أما إذا لم تكن كذلك، مثل محاسن الأخلاق والمساوئ التي هي من المستقبحات في المروءة والأخلاق الكريمة، فإنها لا تعد من النظام العام، لكن الجانب الأخلاقي الذي يعنى به النظام العام هي تلك الأخلاق التي كان عليها الرسول عليه الصلاة والسلام عندما سئلت عائشة - رضي الله عنها- عن خلقه عليه الصلاة والسلام فقالت: "كان خلقه القرآن"[2].

وهناك شمول آخر توجيهي في كل مناحي الحياة، قال سبحانه: ﴿ وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلا تُبَذِّرْ تَبْذِيراً، إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً ﴾[3]، وقال سبحانه: ﴿ وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئاً كَبِيراً ﴾[4]، وقال سبحانه: ﴿ وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً ﴾[5]، وقال سبحانه: ﴿ وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً ﴾[6]، وقال سبحانه: ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾[7]، فهذه جميعها أحكام خلقية من النظام العام تحث على عدم العدوان على الغير، وتضع في الوقت

---

(١) راجع: الخصائص العامة للإسلام، د.يوسف القرضاوي، ص ١١٥ – ١١٦.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب جامع صلاة الليل، ومن نام عنه أو مرض، حديث (١٣٩).

(٣) سورة الإسراء، الآية رقم: ٢٦ – ٢٧.

(٤) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣١.

(٥) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣٢.

(٦) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣٣.

(٧) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣٥.

ذاته تنظيماً كلياً للمحرمات، فالنفس حرام، والفرج حرام، ومال الغير حرام، ومن هنا كنا بصدد إطار مرجعي يُخرّج على القواعد الأخلاقية واجبات قانونية تقرر منع العدوان وتحدد المحرمات وتضع – مع غيرها من نصوص الحدود الأخرى – الجزاء القانوني الشرعي على مثل تلك الأفعال[1].

الوجه الرابع: الشمول التشريعي والتطبيقي للنظام العام[2]:

المصدر الأساسي للنظام العام أصلاً مصدر شامل، شامل في التشريع وفي لزوم التطبيق. ففي التشريع؛ النظام العام احتوى وتضمن أحكاماً للفرد والأسرة، وفي العبادة، وفي الأخلاق والسلوك، وفي الطلاق، والنفقات، والولايات، والتعاملات في الأموال والمتاجرات، وفي الجرائم والعقوبات، وفي علاقة الحاكم والمحكوم، وحال الدولة في السلم والحرب، والشمول التطبيقي للنظام العام يستلزم الامتثال الكامل لأحكامه وتشريعاته وأوامره ونواهيه؛ لأنها على درجة كبيرة من الأهمية ومن طبيعتها عدم جواز مخالفتها، بل يرتب الإثم والعقاب على من خالفها، فهي وحدة شاملة لا يجوز تطبيق بعض النظام العام واطّراح البعض الآخر قصداً أو إهمالاً؛ لأنها كل مكتمل، والإخلال بشيء منها يعد إخلالاً حقيقياً بالنظام العام[3].

(١) راجع: فكرة النظام العام، د.عماد البشري، ص ٢٣٠.

(٢) راجع: الخصائص العامة للإسلام، د.يوسف القرضاوي، ص ١٢١، الإسلام مقاصده وخصائصه، د.محمد عقله، ص ٨٤ وما بعدها.

(٣) راجع: فكرة النظام العام، د.عماد البشري، ص: ٢٣٠ – ٢٣٥.

المطلب الثالث

وجوه الشمولية في النظام العام في الأنظمة

أولاً: شمول النظام العام في القانون:

هذا الشمول يقصد به أن قواعد النظام العام قد شملت جميع أنواع القانون كلها.

ففي مجال القانون الخاص تتعلق أكثر القواعد الشكلية بالنظام العام نظراً لاتصالها بالنظام القضائي للدولة، ويبدو ذلك واضحاً في قانون المرافعات والقانون الدولي الخاص، ففي قانون المرافعات يعد النظام العام قاعدة إجرائية يترتب البطلان على مخالفتها. أما في القانون الدولي الخاص فيظهر النظام العام كقيد على قواعد الإسناد لمصلحة القانون الوطني، حيث يستبعد تطبيق القانون الأجنبي الواجب التطبيق إذا تعارض حكمه في خصوصية النزاع المطروح مع القواعد الجوهرية في القانون الوطني للدولة، وهذا الأمر سيكون له مزيد توضيح لاحقاً. وبالنسبة للقواعد الموضوعية فالنظام العام يظهر كقيد على حرية المتعاقدين لا يجوز لهما الاتفاق على ما يخالفه.

وفكرة النظام العام في القانون الخاص ظاهرة بشكل جلي في القانون المدني كما في قانون الأحوال الشخصية، كالحالة المدنية، وقواعد الأهلية، وعلاقة الشخص بأسرته، وما له من حقوق وما عليه من واجبات، إذا لم تكن حقوقاً مالية بحتة، كذلك القانون المالي تدخل في بعضها قواعد النظام العام؛ لأن في بعضها ما يحقق مصلحة عامة مثل الأسس التي يقوم عليها النظام الاقتصادي في البلاد، فهي تارة تفسح المجال للنشاط الفردي وتارة تحد من هذا النشاط لحماية الجانب الضعيف، ومن ذلك أيضاً الأحكام التي تكفل حماية غير حَسَني النية.

أما في قانون المرافعات أو نظام المرافعات فتشملها أحكام النظام العام؛ لأن النظام العام حين ذاك يكون معياراً للتفرقة بين العيوب التي تعتري الإجراء أو الشكل فتصيب صحته وتجعله باطلاً بطلاناً نسبياً وبين العيوب التي تصيب صحة الإجراء أو الشكل فتجعله باطلاً بطلاناً يتعلق بالنظام العام نفسه؛ لأن نظم التقاضي تحقق في مجموعها مصلحة عامة فلا تجوز مخالفتها، فمثلاً تحديد اختصاص المحاكم يعتبر من النظام العام، ولا يجوز للخصوم أن يتفقوا على اختصاص محكمة تكون غير مختصة بالنسبة إلى ولايتها أو بالنسبة إلى اختصاصها

النوعي، وقابلية الحكم للطعن مثلاً بطريق المعارضة أو الاستئناف أو النقض أو التماس إعادة النظر أو نحو ذلك تعتبر من النظام العام، فلا يجوز للخصوم أن يتفقوا على خلاف ذلك.

وفي مجال القانون العام نجد شمول قواعد النظام العام وأحكامه لهذا القانون أيضاً، حيث سبق أن أشرنا إلى أن القانون العام ينظم روابط الأفراد بالسلطات العامة، أو روابط السلطات العامة فيما بينها، وهذا التنظيم ينظر فيه إلى المصلحة العامة فيكون متعلقاً بالنظام العام.

فإذا نظرنا إلى قواعد القانون الدستوري المتعلقة بالنظام السياسي للدولة وقضايا الحريات وحقوق الإنسان وسلطات الحكم فهي كلها متعلقة بالنظام العام، فلا يجوز لأحد الاتفاق على ما يخالف القواعد الدستورية المقررة للحقوق والحريات؛ لأنها من النظام العام، ولا يجوز مصادرة حريات الأشخاص على اختلاف أنواعها وتباينها (حرية الرأي، حرية التعليم، حرية الصحافة، حرية التعاقد، حرية التملك... الخ). أيضاً سلطات الحكم لا يجوز التعدي عليها أو انتهاك حدودها وفقاً لما قرره الدستور؛ لأن الخروج على قواعد الحكم خروج على النظام العام فيجب تطبيقها والخضوع لها واحترامها.

بالنسبة لما يتعلق بالقانون الجنائي أو قانون العقوبات فهي كلها أو أغلبها من النظام العام، ومن ثم يعد باطلاً الاتفاق على ارتكاب جريمة أو الاتفاق على عدم ارتكابها مقابل مبلغ من المال، ولا يجوز الاتفاق على خلق جريمة ليست في قانون العقوبات، أو الاتفاق على أن يتحمل شخص عن آخر ما قد يتعرض له من مسؤولية جنائية، بل تحظى الأسس المختلفة للنظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والخلقي بحماية قانون العقوبات، ويعد الخروج على هذه الأسس جريمة يعاقب عليها القانون، ولا تقتصر حماية قانون العقوبات على الأسس السابقة، ولكنه يعمل أيضاً على حماية النظام العام بمدلوله التقليدي في مجال الضبط الإداري (الأمن العام، الصحة العامة، السكينة العامة)، وسيكون الحديث عن ذلك في موضعه.

وتمتد علاقة النظام العام إلى شمول قواعد القانون الإداري، ولهذا القانون مع النظام

العام تطبيقان هامان: أولهما تطبيقات النظام العام في مجال الضبط الإداري، وهي التي أشرنا إليها قبل قليل ووعدنا بالحديث عنها في موضعها. والتطبيق الثاني هو تطبيق النظام العام في مجال الإجراءات الإدارية، ويقصد بها القواعد التي تنظم طريقة تعبير السلطة الإدارية عن إرادتها، وخطوات نشوء العمل الإداري وطريقة تنفيذه، إضافة إلى طرق رفع المنازعة الإدارية والفصل فيها... والمصالح المرتبطة بالإجراء الإداري تؤدي إلى الاعتراف له بصفة النظام العام واشتماله على أحكامه لأسباب عدة، منها أن القاعدة الإجرائية تشكل ضماناً للمواطنين في تعاملهم مع الإدارة، فهو يؤكد نزاهة الدولة وحيادها والمساواة بين المواطنين، ويكفل البحث الواقعي للعمل الإداري قبل إتمامه ويحول دون التنفيذ المتعسف له. والسبب الثاني أن القاعدة الإجرائية تكفل حماية المصلحة العامة إذ إنها تتيح للإدارة اتخاذ القرار الإداري بعد المقارنة والموازنة بين المصالح المختلفة العامة والخاصة. والسبب الثالث أن الإجراء الإداري وسيلة فعالة لعدم قيام الاضطرابات والقلاقل وتحقيق ترتيب متناسق للاختصاصات. ويمكن تقسيم مجالات النظام الإداري مع النظام العام إلى مجالين هامين:

١- النظام العام الإجرائي في مجال الإجراءات الإدارية القضائية؛ أي المتعلقة بالدعوى الإدارية: اختصاصاً، وقبولاً، وفصلاً.

٢- النظام العام الإجرائي في مجال الإجراءات الإدارية غير القضائية.

وسيكون الحديث عن ذلك في موضعه إن شاء الله.. ولكن لابد هنا من تأكيد حقيقة شمولية النظام العام في الأنظمة من حيث شموليته لأفرع القانون المختلفة، فهو متجسد في قواعد القانون الخاص وكذلك في أفرع القانون العام، وهذا شمول موضوعي يؤكد أن قواعد النظام العام تغطي جميع أفرع القانون المختلفة(١).

ثانياً: شمول النظام العام في النظام السعودي:

أنظمة المملكة من خلال النظام الأساسي للحكم وانطلاقاً من قواعده وأحكامه اتسعت في مساحة التغطية لتشمل جميع مناحي الحياة التي يحتاجها الإنسان حاملة معها قواعد النظام العام تطبيقاً وممارسة، كما قلنا سابقاً، وليس المقصد أن الأنظمة بوضعها الحالي

(١) راجع: مضمون فكرة النظام العام، د.محمد بدران، ص ٢٧ – ٦١.

قد شملت مناحي الحياة ولا نقص فيها ولا احتياج للمزيد عليها..، وإنما المراد أن الدارس والمتأمل لموضوعاتها يلمح فيها شمولاً واسعاً لموضوعات عديدة ومتنوعة وفي ميادين شتى، فهناك - بالإضافة إلى النظام الأساسي للحكم، ونظام مجلس الشورى، ونظام مجلس الوزراء، ونظام المناطق - الأنظمة المتعلقة بالإعلام والثقافة والنشر، وأنظمة الأمن الداخلي والأحوال المدنية، والأنظمة الجنائية، وأنظمة التجارة والاقتصاد والاستثمار، وأنظمة التعليم والعلوم، وأنظمة الحج والشؤون الإسلامية، وأنظمة الخدمات البلدية والتخطيط والتطوير، وأنظمة الخدمة المدنية، وأنظمة الخدمة العسكرية، وأنظمة السلطة القضائية، وأنظمة الآثار، وأنظمة الشباب، وأنظمة الصحة، وأنظمة الطاقة والصناعة والتعدين، وأنظمة العمل والرعاية الاجتماعية، والأنظمة المالية العامة، وأنظمة المواصلات والاتصالات، وأنظمة المياه والزراعة والثروات الحية.. وهكذا.

المبحث الرابع
ثبات النظـــام العـــام ومرونتـــه

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول
المقصود بثبات النظام العام ومرونته

مفهوم الثبات والمرونة:

الثبات ضد الزوال، يقال: ثبت يثبت ثباتاً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا﴾[1].

وهي بمعنى دوام الشيء، وقيل: فلان ثابت في المكان إذا أقام به، ورجل ثبت المقام: لا يبرح، كما يقال: أثبته السقم إذا لم يفارقه، ومنه قوله تعالى: ﴿لِيُثْبِتُوكَ﴾[2] أي يجرحوك جراحة لا تقوم معها.

وإما المرونة فهي من اللين والسهولة، قال ابن فارس: مرن الشيء يمرن مروناً: لان، والمارن ما لان من الأنف وفصل عن القصبة.. وخصصه بعضهم بأنه اللين في الصلابة، فيقال: مرنته ألنته وصلبته، ومرن الشيء يمرن مروناً إذا استمر وهو لين في صلابة[3].

والمقصود أن أحكام النظام العام هي في جملتها أحكام ثابتة غير قابلة للتغيير ولا التبديل على مر الزمان والعصور واختلاف الأماكن والبيئات، ولكن في بعضها مرونة من حيث التشريع والتطبيق، وأساس هذا الوصف هو أن الأحكام الشرعية التي يقوم عليها النظام العام على قسمين:

الأول: أحكام شرعية مبنية على نصوص ثابتة ومصالح مستقرة لا تختلف باختلاف الزمان ولا المكان، فهذه الأحكام باقية إلى قيام الساعة؛ إذ لو جاز تغير هذه الأحكام لكان ذلك نسخاً للأحكام المستقرة المستمرة وهذا باطل، وهي ما يتعلق بالعقائد والعبادات

---

(١) سورة الأنفال، الآية رقم: ٤٥.

(٢) سورة الأنفال، الآية رقم: ٣٠.

(٣) راجع: لسان العرب لابن منظور ٢/ ٢٠، ١٣/ ٤٠٣، معجم مقاييس اللغة لابن فارس ١/ ٣٩٩، ٥/ ٣١٣، الصحاح للجوهري ١/ ٢٤٥، ٦/ ٢٢٠٢.

والأخلاق والكفارات والحدود والمقادير والقواعد الكلية.

الثاني: الأحكام الشرعية المبنية على عوائد ومصالح متغيرة وغير ثابتة، وفي هذه الحالة يدور الحكم مع المصلحة حيثما دارت؛ لأنها مناطه وقوامه، فهنا تكون المصلحة في وقت معين ولا تكون كذلك في وقت آخر، وتكون كذلك في مكان معين وليست على هذه الحال في مكان آخر، وهذه الأحكام يمكن استباطها وأخذها من أدلة التشريع التي تعتمد على الاجتهاد والقياس والمصالح المرسلة والاستحسان والأعراف، ونحو ذلك مما لم يرد بحكمه نص.

وقد أوضح ابن القيم - رحمه الله- هذين النوعين بقوله: الأحكام نوعان:

النوع الأول: نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة والأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

النوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات، وأجناسها، وصفاتها، فإن الشارع ينوع فيها حسب المصلحة، وقد ضرب ابن القيم لذلك عدة أمثلة من سنة النبي عليه الصلاة والسلام ثم قال: "وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة اللازمة التي لا تتغير بالتغيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً" (1).

وقد ظن البعض أن أحكام النظام العام لا تتعدى حدود الأحكام الثابتة فقط ولا علاقة لها البتة بالأحكام الاجتهادية والمصالح العارضة، وهذا أمر ليس على إطلاقه؛ لأن من المسلَّم به تسليماً كاملاً أن أحكام النظام العام ثابتة وراسخة، وهي تستمد أحكامها من النوع الأول الذي لا يتغير بتغير الزمان والمكان، لكن النظام العام لا يقف عند هذا الحد، بل هو شامل أيضاً للنوع الثاني، وهذا ما أشير إليه في تعريف النظام العام، فمتى نزلت نازلة مثلاً تهدد كيان واستمرارية النظام العام الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو الفكري للدولة فإن ولي الأمر يهرع إلى أدلة القياس والمصالح والأعراف والاستحسان والمقاصد العامة للشريعة

---

(1) إغاثة اللهفان لابن القيم ١/ ٣٣٠ - ٣٣٣.

وقواعدها الكلية لاستخراج حكم نظامي عام يدرأ به الأخطار ويعيد به الاستقرار، وليس بالضرورة أن يكون حكماً مستمراً، فقد يتغير بزوال النازلة تلك ويتلاشى بتلاشيها. بل إن النظام العام المستمد من الحكم الثابت ليس على ثباته دائماً، فهناك ما يستدعي الخروج عنه لبعض الوقت لأي سبب من الأسباب، فتكون أسباب الخروج عن إطار النظام العام مرونة وقتية أو زمنية له.

يقول الشاطبي: "واعلم أن ما جرى من اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد فليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب؛ لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها" [1].

والسبب في اشتمال أحكام النظام على الثابت والمرن أو المتغير وجود الحاجة الفطرية الإنسانية إلى ذلك، وطبيعة الحياة والكون المحتوي على أمور ثابتة لا تتغير وأخرى متحولة متبدلة، بل إن الدولة المسلمة بثبات النظام العام تقاوم عوامل الانهيار والفناء والذوبان والتفكك، بل ترتقي وتستقر عبر أصولها وقيمها وغاياتها النبيلة التي رسمتها لنفسها، وبالمرونة تستطيع أن تواكب المستجدات والنوازل والمتغيرات وأوضاع الزمن المتقلبة [2].

---

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ٢٨٥.

(٢) راجع: الإسلام مقاصده وخصائصه، د.محمد عقلة، ص ٨٢.

المطلب الثاني

وجوه الثبات في النظام العام ومرونته في الفقه [1]

الوجه الأول: يتمثل الثبات في أحكام النظام العام في مثل قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [2]، وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [3]، فهنا الشورى مبدأ عظيم من مبادئ النظام العام السياسي، ولا يجوز لأحد أن يلغي مبدأ الشورى من الحياة السياسية أو الاجتماعية في الدولة.

وتتمثل مرونة هذا الحكم من النظام العام في أنه لم يتم تحديد شكل معين للممارسة الشورية يمكن إلزام الناس به في كل زمان ومكان، بل إن أمام الدولة مجالاً رحباً في ممارسة الشورى بأشكال مختلفة وبطرق متنوعة، ويمكنها أن تضيف إليها أساليب جديدة تدعم فعاليتها وتتلاءم مع تغيرات المجتمع والسياسات الداخلية والخارجية للدولة، فهذه كلها من مرونة أحكام النظام العام.

الوجه الثاني: العدالة مبدأ مهم قد يتجاوز مبدأ الشورى في الأهمية نظراً للنتائج المأساوية التي تنتج من عدم تطبيق هذا المبدأ، قال تعالى: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [4]، وقال سبحانه: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللهُ إِلَيْكَ﴾ [5]، ولكن في المقابل تتمثل المرونة في أن هذا المبدأ لم يلزم المكلفين به بشكل معين لتطبيقه، فالقضاء وإجراءات التقاضي وأشكال واختصاصات المحاكم متروكة لاجتهاد ولي الأمر وتدبيره بما يرى فيه تحقيق هذا المبدأ، فنص الشارع عبر نظامه العام على المبدأ والهدف وترك الوسيلة والأساليب لكي يترك للإنسان الاختيار الأنسب للأسلوب والصورة الملائمة لزمنه وبيئته ووضعه وحالته.

الوجه الثالث: حد السرقة من أحكام النظام العام الباتة والحتمية والثابتة والمستمرة

---

(١) راجع: الخصائص العامة للإسلام، د.يوسف القرضاوي، ص ٢٢٢ وما بعدها.

(٢) سورة آل عمران، الآية رقم: ١٥٩.

(٣) سورة الشورى، الآية رقم: ٣٨.

(٤) سورة النساء، الآية رقم: ٥٨.

(٥) سورة المائدة، الآية رقم: ٤٩.

والتي لا تتغير بتغير الزمان والمكان والأشخاص؛ امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا ﴾[1]، لأنها حدود وحقوق لله يتعلق بها مصالح عامة للمجتمع، لكن تظهر المرونة في هذا الحكم في مواطن قصد الشارع منها مقاصد عظمى مثل عدم تطبيق هذا الحد في الغزو لقوله عليه السلام: "لا تقطع الأيدي في الغزو"[2]؛ رعاية لحال الحرب خشية أن يفتن الجاني ويلحق بالكفار.

الوجه الرابع: الرخص الشرعية مرونة تخرج أحكام النظام العام من ثباته واستمراره إلى حيز التوقف والتعديل في الوقت والكيفية لأسباب وقتية، حيث إن الثبات ظاهر في التأكيد والتشديد على أحكام الصلاة والصيام والوضوء مثلاً، ثم نجد مرونة متمثلة في الرخص الشرعية كقصر الصلاة وجمعها للمسافر، والفطر للمسافر والمريض، والعفو عن المخطئ والناسي والمكره، وحصول عموم البلوى.

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٨.

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب ، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو ، وقال هذا حديث غريب، (حديث: ١٤٥٥) ، والدارمي في كتاب السير، باب في أن لا تقطع الأيدي في الغزو (حديث: ٢٤٩٢) وإسناده قوي كما ذكر ابن حجر في الإصابة ١/ ٢٨٩ ، والألباني في صحيح الجامع ٢/ ١٢٣٣.

المطلب الثالث

وجوه الثبات في النظام العام ومرونته في الأنظمة

الوجه الأول: في النظام الأساسي للحكم في المملكة قرر مبدأ العدل والشورى والمساواة، وهي مبادئ ذات بعد مهم وكبير في قوانين الدولة وأنظمتها، لكنه لم يقيد الكيفية التي من الممكن أن تطبق من خلالها هذه المبادئ، ولم يحدد مواصفات خاصة لأجهزتها وهيئاتها وتفصيلات جزئية لخطوات العمل بها، بل جعل ذلك راجعاً للسلطات الأخرى المختصة.

الوجه الثاني: النظام الأساسي أشار إلى أن دستور البلاد كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأن المبايعة تتم عليهما والاستمداد يكون منهما والحكم يتم وفقاً لهما، والشريعة تشمل الثابت والمتغير، واستمداد النظام العام لهذه الصفة هو استمداد أصيل من الشريعة الإسلامية، وإذا كان النظام الأساسي للحكم وهو سيد الأنظمة في الدولة يشير إلى المرجعية الأساسية للأحكام والقواعد وربطها بالشريعة الإسلامية فهو تأكيد منه على أن الثبات والمرونة تتم وفقاً لأحكام الشريعة الإسلامية في جميع الأنظمة.

الوجه الثالث: هناك مبادئ أخرى تضمنها النظام الأساسي للحكم وهي مبادئ لا تقل أهمية عن المبادئ الأخرى تتعلق بالحق في التعليم وحقوق الإنسان والملكية ورأس المال وحرمة المساكن ونحو ذلك، وهي ثوابت وقواعد من النظام العام لا يجوز انتهاكها في أي وقت ولا في أي مكان، لكن تبقى المرونة في الكيفيات والتطبيقات والآليات الخاصة بالتنفيذ فقط.

الوجه الرابع: كثيراً ما يشير النظام الأساسي للحكم عند تقرير مبدأ أو قاعدة أو تنظيم شأن من الشؤون المهمة في الدولة إلى أن التفصيلات المتعلقة بهذا المبدأ أو تلك القاعدة تكون في النظام فيقول: "ويبين النظام الأحكام المتعلقة بذلك.. ويحدد النظام.. وفقاً لما يبينه النظام.. لا يجوز.. إلا بموجب النظام.. لا تفرض.. إلا بموجب النظام.. في الحالات التي يبينها النظام.. وتبين الأنظمة كيفية ذلك.. ويبين النظام الإجراءات اللازمة لذلك.. بموجب الأصول المقررة نظاماً.." إلخ.

ويمكن القول: إن النظام الأساسي للحكم في المملكة احتوى وتـضمن قواعـد النظـام العام الأساسية الثابتة، وبقية الأنظمة تضمنت حدود وآليات المرونة الممكنة لتطبيـق قواعـد النظام العام.

الباب الثالث

مجالات الإخلال بالنظام العام للدولة المسلمة

وفيه مدخل وخمسة فصول :

المدخل في المراد بالإخلال بالنظام العام للدولة المسلمة .

الفصل الأول : المجال الفكري .

الفصل الثاني : المجال الأمني .

الفصل الثالث : المجال السياسي .

الفصل الرابع : المجال الاقتصادي .

الفصل الخامس : المجال الاجتماعي .

مدخل في المراد بالإخلال بالنظام العام للدولة المسلمة

أولاً: الموقف الفقهي من الإخلال بالنظام العام للدولة المسلمة:

بما أن الإخلالات الواقعة على النظام العام ليست على نمط واحد، فهي قد تكون جرائم حدية، وقد تكون معاصي، وقد تكون جرائم يترتب عليها عقوبة تعزيرية للحق العام، كما أن موضوعها ليس واحداً؛ فإن الفقه قد تنادى سلفاً لبيان خطورة هذه الإخلالات ووصفها بالفساد، والفساد هو الوصف الأقرب والمناسب لمجموع تلك الإخلالات الواقعة على النظام العام، والفقه الإسلامي سبق إلى استشعار خطر الإخلالات المتنوعة على الحرث والنسل وحياة الإنسان ومعاشه، فحرم كل أمر يسبب ذلك وأطلق عليه وصف الفساد. فالفساد مجموعة إخلالات خطيرة تقترف ضد النظام العام في الدولة المسلمة، قال تعالى في بيان حكم هذه الإخلالات: ﴿ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا... ﴾ [1]، وقال سبحانه: ﴿ فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ تَوَلَّيْتُمْ أَنْ تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ ﴾ [2]، ووصف الله سبحانه من يتجاوز قواعد النظام العام ويخالفها بالفاسد، قال سبحانه: ﴿ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ [3]، بل عاقبهم بالعذاب واللعنة والطرد والإبعاد لأجل أنهم يقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويخلّون بالنظام العام الذي هو حلقة الوصل في تشريعات الدولة وسياساتها وما يباح لها وما يحرم عليها، قال تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ ﴾ [4].

والسنة فسرت ما أجمله القرآن وأوضحت دلالات أدق في مجال الإخلال بالنظام العام، وأرشدت إلى أن هناك محرمات لا يجوز اقترافها لأنها إخلالات بالنظام العام، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام" [5]، وقوله عليه

---

(١) سورة الأعراف، الآية رقم: ٥٦.

(٢) سورة محمد، الآية رقم: ٢٢.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٧.

(٤) سورة الرعد، الآية رقم: ٢٥.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب الخطبة في أيام منى، حديث (١٧٣٩)، ومسلم في كتاب القسامة باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، حديث (٢٩).

الصلاة والسلام: "كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه" [1]، وقوله عليه الصلاة والسلام: "سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر" [2].

إن الفقه الإسلامي مدرك تمام الإدراك لخطورة الإخلال الكلي بالنظام العام، وله سياسة واضحة لمكافحة ذلك من خلال شمولية النصوص التشريعية الهادفة إلى الوقاية من الإخلال، كما أن الفقه راعى ترتيب المصالح؛ من حيث ما وقعت عليه تلك الإخلالات من مصالح ، فمن يخل بالمصالح الضرورية ليس كمن يخل بالمصالح الحاجية.. وهكذا، كما اهتم الفقه بمعيار حماية المجتمع وجعل ذلك جزءاً أساسياً من حجم الإخلال [3].

ثانياً: موقف النظام السعودي من الإخلال بالنظام العام للدولة:

المنظم السعودي - وإن لم تحدد رؤيته الكاملة تجاه النظام العام كمصطلح وأداة للممارسة والتعبير- يقوم بتنفيذ قواعد النظام العام وحمايتها من الانتهاك ويعاقب على ذلك، ويرسم السياسات ويضع الخطط اللازمة لذلك، آخذاً في الاعتبار أنه يمارس هذه الأمور كلها خدمة للنظام العام، وإذا كان الأمر كذلك ولم يبق إلا مجرد التسمية فإنه لا مشاحّة في الاصطلاح، علماً أن المنظم السعودي بدأ في الآونة الأخيرة في محاولات صياغية جيدة تستهدف إحلال مصطلح النظام العام كمفهوم له اعتباره ودلالاته أثناء سن الأنظمة.

إن موقف المنظم السعودي تجاه قضية الإخلال بالنظام العام موقف حازم وراسخ، يشهد بذلك الاهتمام المتعاظم الذي يوليه المنظم السعودي لهذا الجانب، وحذره وترقبه الدائم تجاه كل ما يصدر من أفعال أو أمور أو أحداث تخل بالنظام العام. ويمكن القول: إن المنظم السعودي أسند قضايا النظام العام والإخلالات الواقعة عليه إلى أربع جهات رسمية تمثل

(١) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة ، باب تحريم ظلم المسلم ، (حديث: ٣٢) .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان ، باب خوف المؤمن أن يحبط عمله وهو لا يشعر (حديث: ٤٨) ، ورواه مسلم في كتاب الإيمان ، باب بيان قول النبي عليه الصلاة والسلام : "سباب المسلم فسوق وقتاله كفر" ، (حديث: ١١٦).

(٣) راجع فيما سبق: بحث بعنوان سياسة الإسلام في الوقاية والمنع من الفساد، د.محمد ولد حمدان، ص ١٥١ ضمن منشورات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، بعنوان مكافحة الفساد، وبحث بعنوان: التعريف بالفساد وصوره من الوجهة الشرعية، د. وهبة الزحيلي، ص ١١، وبحث بنفس العنوان، د. جعفر عبدالسلام، ص ٤٣، نفس الناشر.

ثقلاً قوياً وبارزاً في السلطة الحاكمة في الدولة هي: شخصية الملك ذاتها، ومجلس الوزراء، ومجلس الأمن الوطني، ومجلس الشورى. وإسناد مهام الحفاظ على النظام العام إلى هذه الجهات في الدولة دليل على البعد الذي يحتله موضوع الإخلال، وتتضح معالم ذلك وشواهده من خلال ما يلي:

أولاً: الملك:

١- ذكرت المادة الثامنة من النظام الأساسي للحكم أن الحكم يقوم على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية، وتأكيد سياسة الملك وقيام حكمه على هذه الأمور يمنع أي إخلال قد يقع على النظام العام.

٢- نصت المادة (٢٣) على أن الدولة – وهي ممثلة في الملك – تحمي عقيدة الإسلام وتطبق شريعته، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتقوم بواجب الدعوة إلى الله، وهذه الممارسات ضمانات واقعية ضد الإخلال بالنظام العام.

٣- نصت المادة (٤٤) على أن السلطات في الدولة تتكون من: السلطة القضائية، والتنفيذية، والتنظيمية، وتتعاون تلك السلطات في أداء وظائفها، والملك هو مرجع هذه السلطات؛ وبالتالي فأي إخلال يقع على النظام العام فالملك هو مسؤول عنه.

٤- نصت المادة (٥٠) على أن الملك أو من ينيبه معنيون بتنفيذ الأحكام القضائية، وإسناد هذه الوظيفة إلى الملك أيضاً يحمي النظام العام من وقوع الخلل عليه.

٥- نصت المادة (٥٥) بشكل صريح على أن "يقوم الملك بسياسة الأمة سياسة شرعية طبقاً لأحكام الإسلام، ويشرف على تطبيق الشريعة الإسلامية والأنظمة والسياسة العامة للدولة وحماية البلاد والدفاع عنها".

٦- نصت المادة (٥٦) والمادة (٦٠) على أن الملك هو رئيس مجلس الوزراء، وهو أيضاً القائد الأعلى لكافة القوات المسلحة، وإضافة هذه المهمات إلى الملك لأجل الحماية الكاملة لأي انتهاك ضد النظام العام؛ ولذلك أسندت إليه المادة (٦١) حق إعلان حالة الطوارئ والتعبئة العامة والحرب، وهي من أمور النظام العام وحمايته من الإخلال، بل إن المادة (٦٢) أعطت الملك صلاحيات أوسع لحماية النظام العام من الإخلال، حيث نصت على أنه

"للملك إذا نشأ خطر يهدد سلامة المملكة، أو وحدة أراضيها، أو أمن شعبها ومصالحه، أو يعوق مؤسسات الدولة عن أداء مهامها، أن يتخذ من الإجراءات السريعة ما يكفل مواجهة هذا الخطر، وإذا رأى الملك أن يكون لهذه الإجراءات صفة الاستمرار فيتخذ بشأنها ما يلزم نظاماً"، كما أتاحت المادة (٦٩) للملك فرصة التشاور مع مجلس الشورى ومجلس الوزراء لمناقشة ما يراه من أمور ومنها أمور الإخلال بالنظام العام.

ثانياً: مجلس الوزراء:

مجلس الوزراء الصادر نظامه بالمرسوم الملكي رقم أ/ ١٣ في ٣/ ٣/ ١٤١٤هـ أحد الأجهزة الفاعلة جداً في قضايا الإخلال بالنظام العام، حيث نصت المادة (١٩) من نظام مجلس الوزراء على أنه "يرسم مجلس الوزراء السياسة الداخلية والخارجية والمالية والاقتصادية والتعليمية والدفاعية وجميع الشؤون العامة للدولة، ويشرف على تنفيذها" وهذه المجالات من النظام العام؛ وبالتالي فإن أي إخلال يقع في هذه المجالات فإن مجلس الوزراء معني بدراسته ومعالجته.

ثالثاً: مجلس الأمن الوطني:

مجلس الأمن الوطني جهاز تخطيطي إستراتيجي يعنى بقضايا النظام العام على وجه التحديد، ويقوم بدراسة كل مجالات الإخلال الواقعة عليه ويتخذ تجاهها المعالجات اللازمة، حيث صدر نظام حديث للمجلس برقم أ/ ٢٩٦ وتاريخ ١٢/ ٩/ ١٤٢٦هـ ينص صراحة في مادته الأولى على أن: "يهدف مجلس الأمن الوطني إلى المحافظة على المصالح السياسية والاقتصادية والعسكرية والأمنية والاجتماعية وحمايتها وتنميتها في ضوء تصور إستراتيجي شامل، وتقييم واقعي للأوضاع الداخلية والخارجية ذات التأثير والأهمية على أمن المملكة، ووحدة أراضيها، وسلامة شعبها واستمرار مصالحها...".

كما أن للمجلس اختصاص بالإشراف على الأجهزة الأمنية الأخرى المعنية بتنفيذ النظام العام، حيث نصت المادة (٣) الفقرة (٥) على أن من اختصاصات المجلس التحقيق والتفتيش على كافة الأجهزة الأمنية في حالات منها الخروج بالجهاز عن مسؤولياته، أو الإهمال والمخالفات الخطيرة، أو العبث بالإمكانيات، أو نشوء أو اكتشاف حالة داخل أحد الأجهزة

الأمنية تهدد الأمن العام والمصالح العليا للوطن...

ومن مهام المجلس أيضا دراسة الإجراءات التي تسبق إعلان حالة الحرب أو تصاحبها، بما في ذلك الإجراءات السياسية والاقتصادية، ودراسة الظروف الداعية لدخول الحرب ضد دولة أخرى، أو إعلان الحرب، أو لدخول الحرب إلى جانب دولة أو دول صديقة، وكذلك دراسة وإقرار نوع الإستراتيجية العسكرية المطلوب اتباعها للتعامل مع التهديد العسكري الذي يتوقع أن تتعرض له المملكة، وكذلك مراجعة التطورات المهمة المتصلة بالطاقة وبالواقع الاقتصادي المالي للمملكة لتقدير مدى آثارها على الأمن الوطني بمفهومه الشامل.

رابعاً: مجلس الشورى:

صدر نظام مجلس الشورى بموجب الأمر الملكي رقم (أ/ ٩١) في ٢٧/ ٨/ ١٤١٢هـ، وتتجلى نصوص النظام الدالة على مساهمة المجلس في الحفاظ على النظام العام من خلال المواد التالية:

١ – نصت المادة (١) على أن: "يقوم مجلس الشورى على الاعتصام بحبل الله، والالتزام بمصادر التشريع الإسلامي، ويحرص أعضاء المجلس على خدمة الصالح العام، والحفاظ على وحدة الجماعة وكيان الدولة، ومصالح الأمة"، وتلك المقومات هي في ذاتها حماية مهمة للنظام العام.

٢ – نصت المادة (١٥) من النظام على أن مجلس الشورى يبدي: "الرأي في السياسات العامة للدولة التي تحال إليه من رئيس مجلس الوزراء، وله على وجه الخصوص ما يلي: أ – مناقشة الخطة العامة للتنمية الاقتصادية والاجتماعية وإبداء الرأي نحوها. ب – دراسة الأنظمة واللوائح والمعاهدات والاتفاقيات الدولية، والامتيازات، واقتراح ما يراه بشأنها. جـ – تفسير الأنظمة. د – مناقشة التقارير السنوية التي تقدمها الوزارات والأجهزة الحكومية الأخرى، واقتراح ما يراه حيالها"، وهذه الموضوعات المنوطة بمجلس الشورى تتعلق بالنظام العام للدولة لارتباطها بالسياسات العامة وخطط التنمية وقضايا مفصلية تهم الوطن.

الفصل الأول

المجـــال الفكـــري

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحـــــث الأول : مفهوم الإخلال في المجال الفكـــري .

المبحث الثـــاني : صور من الإخلال في المجال الفكري .

المبحث الثالـــث : عقوبة الإخلال في المجال الفكـــري .



المبحث الأول
مفهـــوم الإخـــلال في المجـال الفكـري

الفكر في اللغة: وردت لفظة "فكر" في اللغة وجاءت مادتها في القرآن الكريم، ففي اللغة يقول ابن فارس: "الفاء والكاف والراء: تردد القلب في شيء، يقال: تفكر إذا ردد القلب معتبراً" [1].

وقيل: (هو عمل العقل أو الخاطر في شيء، والتفكر التأمل)[2].

وفي القرآن وردت لفظه "التفكر" كثيراً، كما في قوله سبحانه: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ ﴾ [3].

قال الراغب: (الفكر قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم، والتفكر جولان تلك القوة بحسب نظر العقل، وذلك للإنسان دون الحيوان) [4].

والفكر في المصطلح الفكري – والفسلفي خاصة – "هو الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات؛ أي: النظر والتأمل والتدبر والاستنباط والحكم ونحو ذلك، وهو كذلك المعقولات نفسها، أي الموضوعات التي أنتجها العقل البشري" [5].

ويعرف آخرون المجال الفكري أو الفكر على وجه الخصوص من منظور ثقافي بأنه الصنعة العقلية، ويخرج بذلك السلوك لأنه ليس فكراً وإن ارتكز على الفكر انبعاثاً وتوجهاً، كما تدخل فيه النتائج الموضوعية لتلك الاجتهادات[6].

الحديث عن المجال الفكري في الدولة المسلمة يقود إلى مسألة مهمة جداً تتعلق بمقاصد الشريعة في حفظ العقل، وهو أحد المقاصد الخمسة التي جاءت الشريعة بصيانتها ورعايتها.

ولعل من أبرز خطط وبرامج المنهج الفكري التي يحميها النظام العام ويرشد الآخرين

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤/ ٤٤٦.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٥/ ٦٥.

(٣) سورة الأعراف، الآية رقم: ١٨٤.

(٤) المفردات في غريب القرآن للأصفهاني، ص ٣٨٤.

(٥) المعجم الفلسفي لجميل صليبا ١/ ١٥٤.

(٦) راجع: حقيقة الفكر الإسلامي، د.عبدالرحمن الزنيدي، ص ١٤.

إلى احترامها ويحذر من مغبة انتهاكها ما يلي:

١ - **التوحيد:** وهو الأمر الذي دعت إليه جميع الرسل عليهم الصلاة والسلام، وأنزلت من أجله الكتب، وجردت في سبيله سيوف الجهاد، وافترق الناس فيه إلى فريقين: فريق في الجنة، وفريق في السعير، فما من نبي من الأنبياء ولا رسول من الرسل إلا ودعا قومه إلى كلمة الإخلاص التي هي أساس التوحيد "لا إله إلا الله"؛ ولذا اعتبر التوحيد من أهم ركائز النظام العام الفكري على الإطلاق، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾ [1]، وكذلك النصوص وردت في الأمم الأخرى كقوم هود وصالح وشعيب.

٢- **التشريع:** التشريع أمر فكري؛ لأن أصل المنشأ لابد من أن يكون من خلال الاعتقاد بأن المشرع هو الله سبحانه وتعالى وهو اعتقاد متفرع من المقوم الأول والأساس وهو التوحيد، فالتشريع داخل في إطار المعتقد الفكري للنظام العام، والشريعة الإسلامية جاءت لتحرير العبد من داعية الهوى ليكون عبداً لله تعالى يعيش في ظل شريعة ربانية تسيطر على المجتمع المسلم كله؛ ليكون الدين والتشريع جميعه له تبارك وتعالى، يقول الإمام الشاطبي، رحمه الله: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً، والدليل على ذلك النص الصريح الدال على أن العباد خلقوا للتعبد لله، والدخول تحت أمره ونهيه لقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ، مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُونِ ﴾ [2].. إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة على الإطلاق، وبتفاصيلها على العموم؛ فذلك كله راجع إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال، وهو معنى التعبد لله" [3].

٣- **القيم الخلقية:** مفهوم القيم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظام العام؛ لأن القيم بالمفهوم العام: "صفات، أو مثل، أو قواعد.. تقام عليها الحياة البشرية فتكون بها حياة إنسانية، وتعاير

(١) سورة الأعراف، الآية رقم: ٥٩.
(٢) سورة الذاريات، الآية رقم: ٥٦ - ٥٧.
(٣) الموافقات للشاطبي ٢/ ١٦٨ - ١٦٩.

بها النظم والأفعال، لتعرف قيمتها الإنسانية من خلال ما تتمثله منها"[1].

وعلى ذلك فموضوعات النظام العام كلها تمثل قيماً، لكن القيم الأخلاقية على وجه الخصوص تدخل بشكل واضح في دائرة البرامج والخطط التي وضعها النظام العام لمواجهة الإخلال الفكري، فأرسى النظام العام قيم تتعلق بالسلوك الخلقي الفاضل في المجتمع ليتكون بذلك مجتمع فاضل قادر على لفظ كل تيار فكري دخيل أو سلوك منحرف، بل تجعله قادراً على تمييز القيم ذاتها باعتبار أن النظام العام غير الشرعي لا تتحد لديه معايير الحكم الصحيحة على القيم، ومازالت القيم لديه غامضة ومتقلبة تبعاً لذات النظام العام نفسه العائم والمتقلب[2].

٤- مبدأ العدالة: وهو مبدأ عام أيضاً ومقوم رئيس من مقومات النظام العام الشرعي في الدولة المسلمة، يغذي فيها منهجها الفكري، وتستقي منه الأحكام والقواعد النظامية العامة برامج عملها، والتشكيك في هذه القيمة العظيمة أو اختزالها في مجال معين، أو تحديد وتحجيم أطرها على نواحٍ معينة دون أخرى إخلال بمنهج النظام العام الفكري؛ ذلك أن القرآن الكريم جعل من مبدأ العدالة قيمة إنسانية فكرية أساسية وهدفاً من أهداف جميع الرسالات السماوية كلها، قال سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ..﴾[3]، والمراد بالميزان عند أهل التفسير هو العدل، وعبر بعضهم عنه بأنه قاعدة الشرع[4].

---

(١) السلفية وقضايا العصر، د.عبدالرحمن الزبيدي، ص: ٤٦٢.

(٢) راجع: القيم بين الإسلام والغرب، د.مانع المانع، ص: ٢٤ وما بعدها.

(٣) سورة الحديد، الآية رقم: ٢٥.

(٤) راجع: معالم التنزيل للبغوي ٤/ ٢٩٩، تفسير ابن سعدي ٥/ ٨٥.

المبحث الثاني
صور من الإخلال في المجال الفكري

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول
نشر المعتقدات والمذاهب المخالفة

أولاً: أسباب ظهور المعتقدات والمذاهب المخالفة:

١- البدعة:

البدعة في اللغة: تطلق على الشيء المخترع على غير مثال سابق، ويقال لمن أتى بأمر لم يسبق إليه أحد: أبدع وابتدع وتبدع؛ أي: أتى ببدعة [١].

وفي الاصطلاح: عرفها الشاطبي بقوله: (طريقة في الدين مخترعة تضاهي الشرعية يقصد بالسلوك عليها المبالغة في التعبد لله سبحانه) [٢].

وقد تضافرت النصوص القرآنية والنبوية في ذم البدع والمبتدعين، وفي الوعيد الذي يلحقهم وفي سوء عاقبتهم وفي الأمر بهجرهم وزجرهم، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ.. ﴾ [٣]، وجاء ما يفسر معنى ﴿ السُّبُلَ ﴾ عن مجاهد قال: البدع والشبهات [٤].

ومن السنة ما روته عائشة - رضي الله عنها- قالت: قال رسول الله ﷺ: "من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد" [٥].

والابتداع في الدين كان ولا يزال من أعظم أسباب انحلال النظام العام في الدولة

---

(١) راجع: لسان العرب لابن منظور ٨/ ٦-٧، القاموس المحيط للفيروزآبادي ٧٠٢، الصحاح للجوهري ٣/ ١١٨٣-١١٨٤.

(٢) الاعتصام للشاطبي ١/ ٣٦-٣٧.

(٣) سورة الأنعام، الآية رقم: ١٥٣.

(٤) راجع: الإبانة لابن بطة، ١٣٤.

(٥) رواه البخاري في كتاب الصلح ، باب إذا اصطلحوا على جور فالصلح مردود (حديث : ٢٦٩٧) ، ومسلم في كتاب الأقضية باب نقض الأحكام الباطلة (حديث : ١٧) .

الإسلامية، والبدعة من أكبر العوامل التي قضت على كثير من قواعد النظام العام المتعلقة بالوحدة الاجتماعية، وأوجدت شروخاً في العلاقة في المجتمع [1].

٢- القول على الله بغير علم والإعراض عن الحق:

هذا المسلك من المسالك المخالفة للنظام العام الشرعي، ويمكن تسميته بنشر الجهل أو التصدي للقول والرأي والفتوى في الأمور المهمة في التشريع الإسلامي وفي النظام العام بلا علم ولا دراية، وترك أصول الحق ومصادره المقررة من لدن الحكيم الخبير، وهذا منهج خاطئ بكل المقاييس؛ لأنه السبب الرئيس في الإخلال الفكري، والقرآن يقص علينا صوراً كثيراً من هذا القبيل كان السبب في الخروج على النظام العام السائد هو سلوك ذلك المسلك وانتهاجه، يقول سبحانه عن الأمم السابقة وكيف أن ثقافة الجهل هي التي أدت إلى ضلالهم وغوايتهم: ﴿ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَل لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴾ [2]، وقال تعالى مخبراً عن نبيه نوح عليه السلام وهو يخاطب قومه: ﴿ وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّهُمْ مُلاقُو رَبِّهِمْ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْماً تَجْهَلُونَ ﴾ [3]. وهكذا في قصص الأنبياء مع أقوامهم [4].

٣- اتباع الهوى:

عرف أهل اللغة الهوى بأنه: (محبة الإنسان للشيء وغلبته على قلبه) [5]، وفي الاصطلاح عرفه الجرجاني بأنه: (ميلان النفس إلى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشرع) [6].

ويعد اتباع الهوى من أهم الأسباب التي ساهمت إلى حد كبير في نشر المعتقدات والمذاهب المخالفة؛ لأن أصحاب تلك المعتقدات والمذاهب قدموا أهواءهم على الشرع ثم حاولوا جاهدين أن يستدلوا بالشريعة على أهوائهم، وحرفوا النصوص والأدلة لتوافق ما هم عليه من

(١) راجع: الاعتصام للشاطبي ١/ ٢٢، الباعث على إنكار البدع والحوادث، لأبي شامه، ص ٤٩ وما بعدها، والاستقامة لشيخ الإسلام ابن تيمية، ١/ ٤٢.

(٢) سورة الأعراف، الآية رقم: ١٣٨.

(٣) سورة هود، الآية رقم: ٢٩.

(٤) راجع: مدارج السالكين لابن القيم ١/ ٣٧٢، الاعتصام للشاطبي ٢/ ١٨٢.

(٥) لسان العرب لابن منظور ١٥/ ٣٧٢.

(٦) التعريفات للجرجاني، ص ٢٥٨.

البدع [1].

٤- تحكيم العقل وتقديمه على النصوص:

المجال الفكري للنظام العام الشرعي يستوجب أن تكون موازين التفكير كلها في حدود المشروع والمسموح به، وأن يكون العقل دائراً مع المباحات التي تليق به وبأدواته في ظل التوجيه الرباني في تدبر الآيات المنزلة والمخلوقات، والتفكير في كل ما فيه صلاح للدين والدنيا، لكن العقل قد يشطح كثيراً في حدوده الموضوعة له ويتجاوزها ويحصل لديه ثقة عمياء بقدرات تفكيره تقوده إلى الإخلال الفعلي بالنظام العام، ومن ذلك الوصول إلى درجة يحكم فيها العقل ويقدمه على النصوص ويكون هو سيد الموقف والحكم والميزان.

يقول الشاطبي: (إن الله جعل للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه، ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كل مطلوب) [2].

ولذلك كانت النتيجة الحتمية لمن قدم العقل وحكمه على النصوص التخبط والحيرة والشك والريبة.

ثانياً: صور نشر المعتقدات المخالفة:

١ - صور نشر الملل والنحل الباطلة:

أ - نشر الثقافات اليهودية والنصرانية والإلحادية: وهي عمليات نشر غير مباشرة تأتي من خلال أعمال ووسائل وأساليب مختلفة يجمعها موضوع الغزو الفكري للدول الإسلامية تحت غطاءات ومسوغات مضللة، ومنها أعمال التبشير وهي الدعوة إلى النصرانية من خلال الأعمال الطبية، والإذاعات الموجهة، وبذل الأعمال الخيرية عبر الإرساليات النصرانية، واستغلال كل الوسائل المتاحة للدعوة إلى تلك الثقافات [3].

ب - نشر الباطنية: وهي حيلة باطنية اتخذها مجموعة من أبناء اليهود والمجوس والمنافقين بغرض الكيد للإسلام والمسلمين حقداً وحسداً لظهور المسلمين دينياً وسياسياً؛

(١) راجع: الاعتصام للشاطبي ٢/ ١٧٦.

(٢) الاعتصام للشاطبي ٢/ ٣١٨، وراجع: وجوب لزوم الجماعة لجمال الشيربادي، ص ٢٠٧.

(٣) راجع: الغزو الفكري، د.إسماعيل محمد، ص ١٧٢-١٧٣، أصالة الإسلام في مواجهة التحدي الفكري، د. محمد آل علي، ص: ٢٢٧ وما بعدها، جذور البلاء لعبدالله التل، ص ١٥٧، ١٥٨.

ولعدم قدرتهم على المواجهة الفكرية والسياسية، واتخذوا لذلك عدة ألقاب وأسماء، ومن أبرز معتقداتهم: الإلحاد في ذات الله، وتحريف كلامه وكلام رسوله ﷺ، والقول بأن للنصوص الشرعية ظاهراً وباطناً، فالظاهر ما يفهمه العامة من النص وهو القشور، والباطن ما يختص بفهمه علماؤهم وهو اللب الذي عليه مدار الأحكام المطلوبة، فيعملون على إقناع العامة بأن الظاهر لا يتجاوز أن يكون طريقاً لفهم الباطن وليس هو مراداً بذاته، وبذلك يسقطون العمل بنصوص الشريعة.

وضرر هؤلاء على النظام العام الفكري للدولة المسلمة قد يفوق ضرر اليهود والنصارى، يقول البغدادي [١]: "اعلموا – أسعدكم الله– أن ضرر الباطنية على فرق المسلمين أعظم من ضرر اليهود والنصارى" [٢].

ووجه خطورتهم على النظام العام الفكري أنهم يجوزون مناقشة العقيدة الإسلامية حسياً وعقلياً، ويرسخون الشك الفكري المتبادل بين أفراد المجتمع من خلال القول بالعلم الباطن؛ وبالتالي إثارة القلاقل والفتن وإقصاء علماء الإسلام وقادته عن طريقهم [٣].

جـ – **نشر البهائية**: وهي إحدى ربائب الاستعمار الحديث التي نشأت في ظله وتحت رعايته ودعمه المادي والمعنوي؛ بهدف إفساد العقيدة وتمزيق الوحدة الإسلامية تحت شعار الإصلاح الديني والاجتماعي والتآخي بين أفراد المجتمع على اختلاف أديانهم ومذاهبهم وجنسياتهم [٤]، وهم يعتقدون بألوهية البهاء وأنه المتصف بالصفات الإلهية دون الله، وأن

---

(١) هو: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، الحافظ الناقد، صاحب التصانيف التي منها: تاريخ بغداد، والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، توفي سنة ٤٦٣هـ. (راجع: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٢٧٠، ٢٩٦).

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢٦٥ – ٢٦٦، وراجع: الملل للشهرستاني، ص: ١٩٨، العقائد الشيعية، لناصر الدين شاه، ص ١٠٨ وما بعدها.

(٣) راجع: فضائح الباطنية للغزالي ص ١٢ – ١٧، ١٨ وما بعدها، تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ٩١ – ١٠٠، الحركات الباطنية في العالم الإسلامي لمحمد الخطيب، ص ١٦٩، ١٩٩، ٣١٩، الموسوعة الميسرة في الأديان ٢/ ٩٩١.

(٤) راجع: حقيقة البابية والبهائية، محمد الحميد، ص ١٤٣، ١٧٥ وما بعدها، البهائية لمحب الدين الخطيب، ص ٣–٤، ٣٥– ٤٥.

جميع الديانات السماوية لم تأتِ إلا لأجل البشارة بالبهائية التي نسخت جميع الأديان بما فيها الإسلام، ويعتقدون بأن الرسول عليه الصلاة والسلام ليس آخر الأنبياء وكتابه ليس آخر الكتب، بل يجب أن يكون لكل عصر نبي وكتاب بتعاليم تتفق مع روح العصر، ويعتقدون بالتأويل الباطني للقرآن الكريم حتى يتفق مع جميع ما ادعوه، وبمثل هذا الخلل أيضاً نشأت القاديانية المتضمنة اعتقاد وجود دين جديد له شريعة مستقلة أخرى(1).

٢ - صور نشر البدع:

أ- الرافضة: الرافضة من المذاهب والفرق التي تقابل مفهوم أهل السنة والجماعة لما يظهرونه من مخالفة للسنة والشرع الحنيف، وهي فرقة لديها اختلال فكري كبير، حيث يعتقدون بوجوب التأويل في الأعمال الشرعية، وبعصمة الإمام وجريان الخوارق على يديه، وأن هناك مصحفاً مخالفاً لمصحف أهل السنة، ويتبرأون من الخلفاء أبي بكر وعمر وعثمان وكثير من الصحابة والعلماء ويلعنونهم، كما أن لهم عادات وأعياداً تخالف ما عليه أهل السنة، وهم من أشهر المنتسبة إلى الإسلام، وهم بدورهم يفترقون إلى عدة طوائف وفرق بلغت الذروة في التطرف والانحلال الفكري والمخالفة لأصول ومقتضيات النظام العام الفكري، ويجمع كل تلك الفرق الرفض؛ لأنه الطريق الوحيد لهدم الإسلام بالنسبة لهم(2).

ب- الصوفية: هو مذهب سلوكي تختلط فيه مجموعة أفكار وفلسفات هندية وفارسية ويونانية ورهبانية ونصرانية اتخذت تلك السلوكيات كردة فعل على الرخاء الدنيوي، ويقوم أمراؤها بالمبالغة في العبادة والانقطاع لها زهداً في الدنيا، وخطرها فكرياً ينشأ من المبالغة في هذا السلوك حتى أضحى من أبرز عقائدهم الرجوع في أمور الدين إلى مشايخهم، ويعتمدون على أذواقهم وبدعهم في التشريع، وكذلك المغالاة في موالاة أوليائهم وقصر العبادة على المحبة دون الرجاء والخوف والذل والخضوع، والاقتصار فيها - أي في

---

(1) راجع: البهائية والقاديانية، أسعد السحمراني، ص ٨٠ وما بعدها، القادياني والقاديانية للندوي، ص ٩٧، الموسوعة الميسرة في الأديان ١/ ٤١٢، ١/ ٤١٩.

(2) راجع: الشيعة والتشيع، لإحسان ظهير، ص ٣٣١ - ٤٠١، عقد الإمامة عند الجمهور والفرق المختلفة، د.علي السالوس، ص ١٦-٢٣، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/ ٤٨٢، الموسوعة الميسرة في الأديان ٢/ ١٠٦٩.

العبادة- على الفكر والرياضة ومجاهدة النفس وعلى ذكر الخاصة، وهي أدعية وأوراد مبتدعة ربما رأوها أفضل من تلاوة القرآن وطلب العلم، ويعتقدون في الدف والتصفيق والغناء والرقص قربة تقربهم إلى الله تعالى، وكل تلك الأفعال والاعتقادات مما يخالف منهج الإسلام العقائدي ونظامه العام الفكري، وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى أن كثيراً من المخطئين الذين ابتدعوا أشياء في الزهد والعبادة وقعوا في بعض ما وقع فيه النصارى من دعوى المحبة لله مع مخالفة شريعته وترك المجاهدة في سبيله [(١)].

كما يعتقد أولئك المنتسبين لهذا المذهب أن الصوفي يتدرج في مقامات وأحوال يمر بها عن طريق الرياضة النفسية تنتهي بصاحبها إلى الخروج من التكاليف الشرعية نتيجة حلول الله فيه واتحاده به، وأن التوكل على الله يعني هجر العمل والقعود عن الكسب والأخذ بالأسباب [(٢)].

جـ- القدرية: وملخص مذهب هذه الطائفة هو نفي إرادة الفعل عند الإنسان ووصفه بعدم القدرة على الفعل البتة، بل يجعلونه كالجمادات يعمل اضطراراً مع إضافة أفعاله إلى الله حقيقة وإليه مجازاً، وفي ذلك مدعاة إلى مخالفة الشريعة ونظامها العام الفكري، وبالتالي الاستسلام للواقع احتجاجاً بالقضاء والقدر، وسميت لأجل ذلك بالقدرية. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "قول هؤلاء كفر صريح وإن وقع فيه طوائف لم يعلموا أنه كفر؛ لأنه قد علم بالاضطرار من دين الإسلام أن الأمر والنهي لازمان لكل عبد ما دام عقله حاضراً إلى أن يموت لا يسقطان عنه لا بشهوده القدر ولا بغير ذلك، فمن لم يعرف ذلك عُرِّفه وُبيِّن له، فإن أصر على اعتقاد سقوط الأمر والنهي فإنه يُقتل" [(٣)].

د- المرجئة: وهذه الطائفة انحرافها الفكري يتمثل في قولها: لا يضر مع الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فالإيمان عندهم مجرد تصديق وعلم فقط وأخرجوا منه العمل، وهذا خلاف ما عليه أهل السنة والجماعة من القول بأن الإيمان: قول باللسان واعتقاد

---

(١) راجع: العبودية لشيخ الإسلام ابن تيمية ص ١٢٨ - ١٣٢، الموسوعة الميسرة في الأديان ١/ ٢٥٣.
(٢) راجع: تلبيس إبليس لابن الجوزي ص ١٤٥، الموسوعة الميسرة في الأديان ١/ ٢٥٣.
(٣) العبودية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٦٥، وراجع: الموسوعة الميسرة في الأديان ٢/ ١١٢٤.

بالجنان وعمل بالجوارح، وهذا المنهج الفكري المنحرف يتعارض بتاتاً مع النظام العام؛ لأنه يجعل الناس سواسية في الإيمان؛ ففرعون وإبليس واليهود كاملو الإيمان لأنهم عرفوا الحق، وهذا قول فاسد وخطأ فاحش وفكر ضال؛ لأن المنهج الفكري الشرعي واضح في قوله تعالى عن إبليس: ﴿ فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنْ الْكَافِرِينَ ﴾ [1]، وعن فرعون قوله تعالى: ﴿ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [2]، وعن اليهود قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقاً مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ [3]، فالإقرار دون عمل لا يغني من الحق شيئاً، فهو يجعل من سب الله ورسوله وأولياءهما وألحد في الدين بقول أو فعل من أهل الحق والإيمان، وهذا قول فساده معلوم من الدين بالضرورة [4].

ثالثاً: صور نشر المذاهب المخالفة (نشر ثقافة التكفير):

الكفر في اللغة: قال ابن فارس: (الكاف والفاء والراء: أصل صحيح يدل على معنى واحد، وهو الستر والتغطية، يقال لمن غطى درعه بثوبه: قد كفر درعه، والمكفر الرجل المتغطي بسلاحه) [5].

"والكفر ضد الإيمان، سمي بذلك لأنه تغطية للحق.، وكفران النعمة: جحودها وسترها" [6].

الكفر في الاصطلاح: ترد كلمة الكفر في النصوص مراداً بها أحياناً الكفر المخرج عن الملة، وأحياناً يراد بها الكفر غير المخرج عن الملة.

أما الكفر الأكبر، وهو الموجب للخلود في النار، فيأتي في النصوص مقابلاً للإيمان يقول

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٣٤.
(٢) سورة النمل، الآية رقم: ١٤.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٤٦.
(٤) راجع: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٧/ ٥٥٧، ٥٥٨، ٨/ ٤٢٩ – ٤٣٠، الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٨٥، ١/ ١٣٩، العقيدة الطحاوية لابن أبي العز، ص ٦٣٩، الإيمان لابن تيمية، ص ١١٢، ١٧٨، ١٨٣، الموسوعة الميسرة في الأديان ٢/ ١١٥٣.
(٥) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٥/ ١٩١.
(٦) لسان العرب لابن منظور ٥/ ١٤٤.

تعالى: ﴿ فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ.. ﴾ [1]، ويقـــول سبحانه: ﴿ اللهُ وَلِيُّ الَّـذِينَ آمَنُـوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ.. ﴾ [2].

أما الكفر الأصغر فهو الموجب لاستحقاق الوعيد دون الخلود ويتناول جميع المعاصي لأنها من خصال الكفر، فكما أن الطاعات تسمى إيماناً فكذلك المعاصي تسمى كفراً، ولأنها ضد الشكر الذي هو العمل بالطاعة يقول سبحانه: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً ﴾ [3]، ويقول سبحانه: ﴿ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ [4].

خطورة التكفير على النظام العام:

الحكم على الإنسان بالكفر حكم خطير له آثاره العظيمة؛ لأن من المتقرر شرعاً -وعبر النظام العام الفكري الذي جاءت به الشريعة السمحة- أن المسلم لا يجوز له أن يقدم على شيء من تلك الأمور إلا ببرهان واضح، وهذه قاعدة من قواعد النظام العام التي لا يجوز بأي حال من الأحوال تجاوزها، ومستند هذه القاعدة أدلة نصية كثيرة منها ما ورد في الحديث الصحيح عن أبي هريرة ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: "إذا قال الرجل لأخيه: يا كافر، فقد باء به أحدهما"[5]. وفي رواية عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: "أيما رجل قال لأخيه: يا كافر، فقد باء بها أحدهما". وفي الحديث أيضاً عن النبي ﷺ أنه قال: "من حلف بملة غير الإسلام كاذباً فهو كما قال، ومن قتل نفسه بشيء عُذِّب به في نار جهنم، ولعن المؤمن كقتله، ومن رمى مؤمناً بكفر فهو كقتله" [6].

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٥٣.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٥٧.

(٣) سورة الإنسان، الآية رقم: ٣.

(٤) سورة النمل، الآية رقم: ٤٠.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، حديث (٦١٠٣)، ورواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان حال من قال لأخيه المسلم يا كافر، حديث (١١١).

(٦) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب من كفر أخاه بغير تأويل فهو كما قال، حديث (٦١٠٥).

وعن أبي ذر ﷺ، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "من دعا رجلاً بالكفر أو قال: عدو الله، وليس كذلك إلا حار عليه" (١).

فالتكفير حكم شرعي مضبوط بضوابط معلومة من نصوص الكتاب والسنة، فلا يصار إليه بمجرد الهوى والجهل، قال شيخ الإسلام: (من ادعى دعوى وأطلق فيها عنان الجهل مخالفاً لجميع أهل العلم، ثم مع مخالفتهم يريد أن يكفر ويضلل من لم يوافقه عليها، فهذا من أعظم ما يفعله كل جهول) (٢).

(١) رواه البخاري في كتاب الأدب، باب ما ينهى عن السباب واللعان، حديث (٦٠٤٤)، ومسلم في كتاب الإيمان باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم، حديث (١١٢).

(٢) الرد على البكري لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ١٢٦.

المطلب الثاني

الإساءة إلى الشعائر الدينية في المجتمع

الإساءة إلى الشعائر الدينية في مجتمع الدولة المسلم يمثل إخلالاً بالنظام العام، والشعائر الدينية تلك هي التي تمثل قداسة إسلامية في مجتمع الدولة المسلم، كالذات الإلهية سبحانه وتعالى، وكذلك كتاب الله العزيز، ورسولنا ﷺ، وسب الأنبياء عموماً، وسب أصحاب رسول الله، والإساءة إلى الشعائر التعبدية الأخرى الظاهرة كالصلاة والصيام والزكاة والحج ونحوها..، والإساءة إلى تطبيقات الشريعة من إقامة الحدود والأمر بها، وتنفيذ أحكام القضاء، ونحو ذلك، وهي شعائر تتكاثر بقدر أهميتها ورسوخها في بناء الدولة المسلمة وما تمثله من قيمة دينية وأخلاقية وسلوكية في نفوس المسلمين.

أشكال الإساءة للشعائر الدينية في المجتمع إجمالاً:

أولاً: الإساءة الاعتقادية للشعائر الدينية:

الإساءة الاعتقادية يقصد بها الاعتقاد الداخلي من لدن الإنسان في بعض الشعائر الدينية بخلاف الاعتقاد الصحيح لها، وهي إساءة بالغة الأهمية لتمازجها مع المعتقد الداخلي للشخص، وهي على أنواع منها:

١ – إساءة الاعتقاد في حق الله سبحانه وتعالى: حيث يتفق الفقهاء على أن من أشرك بالله، أو جحده، أو نفى صفة ثابتة من صفاته لا يجهلها مثله، أو أثبت لله شيئاً أنكره كالولد، أو أنكر بعض ما أثبته الله كالبعث والحساب والجنة والنار، فهو كافر لإخلاله الاعتقادي في هذا الجانب، وكذا من استخف بالله تعالى جاداً أو هازلاً[1]، قال تعالى: ﴿قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ، لا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ..﴾[2].

٢ – إساءة الاعتقاد في حق القرآن الكريم: فالقرآن كلام الله المُنَزَّل بطريق التواتر وتعهد الله بحفظه، ومن جحده كله أو بعضه فقد كفر، وحدد البعض الكفر بجحوده كلمة منه، بينما قال البعض بحصول الكفر بجحود حرف واحد منه، كما تكون إساءة الاعتقاد فيه باعتقاد

---

(١) راجع: حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٢٣، المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٨٨.

(٢) سورة التوبة، الآية رقم: ٦٥ – ٦٦.

تناقضه واختلافــه، وبالشك في إعجازه والقــدرة على مثلـه، كما يقـع الإخـلال بإسـقاط حرمته أو الزيادة فيه [1].

٣- إساءة الاعتقاد بما جاء به النبي عليه الصلاة والسلام: يعتبر مخلاً كل من اعتقد كـذب النبي ﷺ في بعض ما جاء به، وكذلك من اعتقـد حـل شيء مجمع عـلى تحريمـه كالزنـا وشرب الخمر، حيث قال ابن حزم الظاهري: (ومن قال إن في شيء من الإسـلام باطناً غير الظـاهر الذي يعرفــه الأسود والأحمر فهو كافر يقتل ولابد؛ لقوله تعالى: ﴿ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ [2]، وقـولـه تعـالى: ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ.. ﴾ [3]، فمن خالف هذا فقـد كذب بالقرآن) [4].

ثانياً: الإساءة القولية للشعائر الدينية:

ويندرج تحت هذا النوع كل ما يصدر من الشخص من أقوال وألفاظ تـسيء إلى الـشعائر الدينية في المجتمع، ومنها:

١- سب الذات الإلهية: هذا العمل مشين للغاية، وتتفق كلمة الفقهـاء عـلى أنـه إخـلال خطير بالنظام العام الشرعي للدولة المسلمة، وأن من سب الله تعالى خـرج مـن ربقـة الإسـلام وكفر، سواء أكان مازحاً أم جاداً أم مستهزئاً، وفي ذلـك يقـــول الـرب سبحانه وتعـالى: ﴿ وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ، لا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ.. ﴾ [5]، وقد ذكر الفقهاء أن الساب لله سبحانه حكمـه القتـل، سواء كان مسلماً أو غير مسلم [6].

٢- سب الرسول ﷺ: وقد عرف ابن تيمية السب بقوله: (هـو الكـلام الـذي يقـصد بـه الانتقاص والاستخفاف، وهو ما يفهم منه السب في عقول النـاس عـلى اخـتلاف اعتقـاداتهم

---

(١) راجع: المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٨٨.
(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٩٢.
(٣) سورة النحل، الآية رقم: ٤٤.
(٤) المحلى لابن حزم ٧/ ٢٣٢.
(٥) سورة التوبة، الآية رقم: ٦٦.
(٦) راجع: المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٩٨، الفروع لابن مفلح ٢/ ١٦٢.

كاللعن والتقبيح ونحوه، وهو الذي دل عليه قوله تعالى: ﴿وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ..﴾ [1]، فهذا من أعظم ما تتفوه به الألسنة، فأما ما كان سباً في الحقيقة والحكم لكن من الناس من يعتقده ديناً ويراه صواباً وحقاً ويظن أنه ليس فيه انتقاص ولا تعييب فهذا نوع من الكفر حكم صاحبه: إما حكم المرتد المظهر للردة، أو المنافق المبطن للنفاق..) [2].

٣ - سب أنبياء الله عليهم الصلاة والسلام: من الأنبياء من هم محل اتفاق بين العلماء على نبوتهم، فمن سبهم فكأنما سب النبي عليه الصلاة والسلام، وساب النبي محمد عليه الصلاة والسلام كافر، فكذا من سب نبياً مقطوعاً بنبوته، نص على ذلك ابن تيمية [3] -رحمه الله- وأكثر العلماء، ومن لم يكن مقطوعاً بنبوته فمن أساء إليه وسبه فإنه يعزر ويؤدب وينكل به، فهو أيضاً يعد إخلالاً بالنظام العام للدولة لكن تختلف العقوبة حين ذاك.

٤ - الإساءة لزوجات النبي ﷺ وأصحابه: يتفق معظم الفقهاء أيضاً على أن هذه الإساءة الموجهة لنساء وزوجات النبي ﷺ وصحابته موجبة للجزاء الأليم والعقوبة القوية لتعلق هذه الإساءة بالنظام العام، حيث قرروا أن من يقوم على فعل هذه الإساءة يكفر، قال الخرشي: (.. فإن من رمى عائشة بما برأها الله منه بأن قال زنت، أو أنكر صحبة أبي بكر، أو إسلام العشرة، أو إسلام جميع الصحابة، أو كفّر الأربعة أو واحداً منهم كفر) [4].

٥ - الإساءة إلى ما عُلم من الدين بالضرورة: المسيء إلى الضروريات الموجودة في الدين ومنكرها يعد كافراً أيضاً باتفاق، وقد نص بعض العلماء على ذلك وزادوا أن من أنكر حكماً ظاهراً مجمعاً عليه إجماعاً قطعياً، كتحريم الزنا ولحم الخنزير، أو شك في ذلك فإن كان بسبب جهل عُرّف وعُلّم، فإن أصر على رأيه قتل؛ لأنه أخل بإحدى قواعد وأحكام النظام العام [5].

---

(١) سورة الأنعام، الآية رقم: ١٠٨.

(٢) الصارم المسلول لابن تيمية، ص ٥٦٣.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٧٠.

(٤) شرح الخرشي على مختصر خليل ٨/ ٧٤.

(٥) راجع: شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٢/ ٤٩٨، ٣/ ٣٨٦-٣٨٧.

ثالثاً: الإساءة الفعلية للشعائر الدينية:

ومن أوجه الإساءة الفعلية، وهي كثيرة: الإساءة للمصحف كأن يُلقى في محل قذر كله أو جزء منه، أو تلطيخه بالقذر والاستخفاف به؛ لأن إهانة المصحف لا تصدر من إنسان يؤمن بالله، فهذه الإهانة دليل فساد في الهوية الاعتقادية الفكرية للشخص وحصول خلل لديه في فهم النظام العام العقدي الذي يوجب احترام وقدسية هذه الشعائر، وقد نقل الفقهاء القول بكفر من قام بهذا الفعل [1].

رابعاً: الإساءة إلى الشعائر الدينية من حيث الترك:

أي ترك أداء وممارسة الشعائر الدينية التعبدية الظاهرة المفروضة على الأعيان، وهو دليل عدم اهتمام بها واستهتار بقيمتها ووزنها الشعائري وعدم استشعار أهميتها على المستوى الديني للشخص؛ مما يجعله بتركه ذلك مسيئاً لهذه الشعيرة غير مراعٍ لأهميتها في قلبه، ومن المتفق عليه بين الفقهاء هو أن من ترك العبادات عامة وشعيرة الصلاة خاصة، جاحداً فرضيتها فهو كافر؛ لإخلاله الجوهري بالنظام العام، وقد نقل ابن هبيرة الإجماع على ذلك [2]، ويحتج لهذا بقوله عليه الصلاة والسلام: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله عز وجل) [3].

وعموماً قد تكون تلك الإساءات السابقة تأتي مجتمعة أي: اعتقاداً وقولاً وفعلاً وتركاً وقد تكون في موضوع واحد أو في عدة موضوعات، كما أنها قد تستخدم وسائل متعددة من خلال كتابات أو مؤلفات أو إعلانات أو وسائل النشر الأخرى المختلفة. وهي في كل صورها وأشكالها ووسائلها المعاصرة تعد إخلالاً فكراً موجهاً للنظام العام للدولة المسلمة [4].

---

(١) راجع: حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٢٢، شرح الخرشي ٨/ ٦٢.

(٢) راجع: عمدة القارئ للعيني ٢٤/ ٨١، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٣/ ٣٨٦-٣٨٧، المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٦٤.

(٣) رواه البخاري في كتاب الاعتصام، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، حديث (٧٢٨٤)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، حديث (٣٢).

(٤) راجع: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د. محمد حسين ١/ ٣٤٩، الاستهزاء بالدين، أحمد القرشي، ص ٢٩٩ وما بعدها.

توبة المسيء إلى الشعائر الدينية في المجتمع:

أوضح شيخ الإسلام ابن تيمية هذه المسألة بقوله: (قولهم: إن توبة ساب الصحابة لا تقبل وأنه مخلد في النار خطأ، بل الذي عليه السلف والأئمة، كالأئمة الأربعة وغيرهم، أن توبة الرافضي تقبل كما تقبل توبة أمثاله.. ومن تاب فقد قال الله تعالى: ﴿ قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللهِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً.. ﴾ [1]، وهذا في حق التائب أخبر أنه يغفر جميع الذنوب) [2].

ثم قال رحمه الله: (وليس سب بعض الصحابة بأعظم من سب الأنبياء أو سب الله تعالى، واليهود والنصارى الذين يسبون نبينا سراً بينهم إذا تابوا وأسلموا قبل منهم باتفاق المسلمين،.. والشرك الذي يغفره الله لمن تاب باتفاق المسلمين، وما يقال: إن في ذلك حق لآدمي يجاب عنه من وجهين: أحدهما أن الله قد أمر بتوبة السارق والملقب ونحوهما من الذنوب متى تعلق بها حقوق العباد، كقوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [3]، وقال تعالى: ﴿ وَلا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلا تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ بِئْسَ الاِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ [4]، ومن توبة مثل هذا أن يعوض المظلوم من الإحسان إليه بقدر إساءته إليه.

والوجه الثاني: أن هؤلاء متأولون، فإذا تاب الرافضي من ذلك واعتقد فضل الصحابة وأحبهم ودعا لهم فقد بدل الله السيئة بالحسنة كغيره من المذنبين) [5].

إساءة غير المسلمين للشعائر الدينية في المجتمع:

الإساءة الصادرة من غير المسلمين في مجتمع الدولة المسلمة، سواء من المعاهد أو الذمي،

---

(١) سورة الزمر، الآية رقم: ٥٣.

(٢) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٤/ ٥٤٠ – ٥٤١.

(٣) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٨ – ٣٩.

(٤) سورة الحجرات، الآية رقم: ١١.

(٥) الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٥/ ١٢٨ – ١٢٩، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٣/ ٢٩١ – ٢٩٢.

أمر منكر، وهو موجب لنقض العهد معهم وإباحة دمه وماله للمسلمين وبراءة الذمة منه[1].

وقد ساق شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أدلة عديدة على هـذا الأمـر، منهـا قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ..﴾ إلى قولـه تعـالى: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾[2].

والطعن في الدين: أن ينسب إليه ما لا يليق به، أو يعترض بالاستخفاف على ما هو مـن الدين، لما ثبت من الدليل القطعي على صحة أصوله واستقامة فروعه[3].

قال القرطبي: (أكثر العلماء على أن من سـب النبـي ﷺ مـن أهـل الذمـة أو عـرّض أو استخف بقدره أو وصفه بغير الوجه الذي كفر به فإنه يُقتل، فإنا لم نعطه الذمة أو العهد عـلى هذا، إلا أبا حنيفة والثوري وأتباعهما من أهل الكوفة فإنهم قالوا: لا يقتل، ما هـو عليـه مـن الشرك أعظم ولكن يؤدب ويعزر)[4].

وقال ابن تيمية، رحمه الله: (وأما من طعن في الدين فإنه يتعين قتاله، وهـذه كانـت سـنة رسول الله ﷺ، فإنه كان يهدر دماء من آذى الله ورسـوله وطعـن في الـدين وإن أمـسك عـن غيره)[5].

ثم قال: (فإذا طعن الذمي في الدين فهـو إمـام في الكفـر، فيجـب قتالـه لقولـه تعـالى: ﴿فَقَاتِلُوا أَئِمَّةَ الْكُفْرِ..﴾ ولا يمين له؛ لأنه عاهدنا على أن لا يظهر عيـب الـدين وخـالف، واليمين هنا المراد بها العهود... فثبت أن كل من طعن في ديننا بعد أن عاهدناه عهداً يقتضي أن لا يفعل ذلك فهو إمام في الكفر لا يمين له، فيجب قتله بنص الآية)[6].

وقال ابن القيم، رحمه الله: (... بل مجاهرتنا بسب ربنا وكتابه وإحراق مساجدنا ودورنـا

(١) راجع: الصارم المسلول لابن تيمية، ص ٥٣٣.
(٢) سورة التوبة، الآية رقم: ٧-١٢.
(٣) راجع: تفسير القرطبي ٨/ ٥٣، أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٩٠٥.
(٤) تفسير القرطبي ٨/ ٥٥.
(٥) الصارم المسلول لابن تيمية، ص ١٩.
(٦) المرجع السابق، ص ٢٢-٢٣.

أشد علينا من مجاهرتنا بالمحاربة إن كنا مؤمنين، فإنه يجب علينا أن نبذل دماءنا وأموالنا حتى تكون كلمة الله هي العليا، ولا يجهر بين أظهرنا بشيء من أذى الله ورسوله، فإذا لم يكونوا مستقيمين لنا مع القدح في أهون الأمرين فكيف يستقيمون لنا مع القدح في أعظمهما) [١].

أما أدلة السنة على دخول إساءة غير المسلمين للشعائر الدينية في إطار مخالفة النظام العام للدولة فما تقدم من أحاديث في هذا الصدد، ومنها ما روي أن يهودية كانت تشتم النبي ﷺ وتقع فيه، فخنقها رجل حتى ماتت، فأبطل رسول الله ﷺ دمها [٢].

وله شاهد من حديث ابن عباس - رضي الله عنهما- أن أعمى كانت له أم ولد تشتم النبي ﷺ وتقع فيه، فينهاها فلا تنتهي ويزجرها فلا تنزجر، قال: فلما كانت ذات ليلة جعلت تقع في النبي ﷺ وتشتمه، فأخذ المغول فوضعه في بطنها، واتكأ عليها فقتلها.. فقال النبي ﷺ: "ألا اشهدوا أن دمها هدر" [٣].

قال شيخ الإسلام: (فهذه القصة يمكن أن تكون الأولى، ويدل عليه كلام الإمام أحمد؛ لأنه قيل له في رواية عبدالله: في قتل الذمي إذا سب أحاديث؟ قال: نعم، منها حديث الأعمى الذي قتل المرأة...) [٤].

---

(١) أحكام أهل الذمة لابن القيم ٢/ ٨١٣.

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الحدود، باب الحكم فيمن سب الرسول ﷺ (حديث: ٤٣٦٢)، وصححه الألباني في الإرواء ٥/ ٩١.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الحدود، الباب السابق، حديث (٤٣٦١)، وصححه الألباني في الإرواء ٥/ ٩١.

(٤) الصارم المسلول لابن تيمية، ص ٧٣.

المطلب الثالث

الــــردة عــــن الإســــلام

الردة من أشد أشكال الإخلال بالنظام العام في مجاله الفكري، حيث سبق ذكـر علاقـة المجال الفكري بمسألة الاعتقاد، وأنه يعنى بمجال حفظ الدين ووجود علاقة لمقصد حفـظ العقل أيضاً بهذا الجانب، وأن الجرائم والإخلالات التي تحصل على جـانبي الـدين والعقـل والاعتقاد والفكر قد تقود بالشخص المسلم إلى ترك دينه شيئاً فشيئاً حتى ينسلخ منـه نهائيـاً، وهو خلل عظيم يقع على النظام العام للدولة في المجال الاعتقادي والفكري.

تعريف الردة في اللغة: الردة في اللغة هي الرجوع عن الشيء إلى غـيره، قـال في مجمـل اللغة: (رد: رددت الشيء رداً، وسمي المرتد: لأنه رد نفسه إلى كفره) [1].

والارتداد: (الرجوع ومنه المرتد، والرِّدة – بالكسر – اسم منه، أي: الارتداد) [2].

الردة في الاصطلاح: اتفقت عبارات الفقهاء - رحمهـم الله- عـلى المعنـى العـام للـردة وهو: أن يترك الشخص المسلم دين الإسلام فينتقل إلى ملـة الكفـر، مـع بعـض الفـوارق في الألفاظ، إضافة إلى أن بعضهم يعرف الردة نفسها بينما الـبعض الآخـر يـورد التعريـف لمـن يرتكبها وهو المرتد.

فقيل: إن الردة هي "الرجوع عن الإيمان" [3]، وقيل: "الراجـع عـن ديـن الإسـلام"[4]، وقيــل: "قطــع الإسلام" [5]، وعرف المرتد أيـضاً بأنـه: "الراجـع عـن ديـن الإسـلام إلى الكفر"[6]، وأنه "الذي يكفر بعد إسلامه طوعاً ولو مميزاً أو هازلاً بنطق أو اعتقاد أو شـك أو فعل"[7].

---

(١) مجمل اللغة لابن فارس ١/ ٣٧٢.

(٢) مختار الصحاح للرازي، ص ٢٣٩.

(٣) بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ١٣٤.

(٤) فتح القدير لابن الهمام ٦/ ٦٨.

(٥) روضة الطالبين للنووي ١٠/ ٦٤.

(٦) المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٦٤.

(٧) الروض المربع للبهوتي ٣/ ٣٣٨.

وبالنظر في التعاريف السابقة نجد أن من عرف الردة أو المرتد بأنه الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر هو تعبير صحيح، ويفهم منه معنى الردة على وفق المعنى اللغوي لها أيضاً، وقد يكون التعريف الأخير أشمل من حيث إنه احتوى على أنواع الردة التي من الممكن وقوعها وهي: القول، والاعتقاد، والفعل، والشك، وذكر فيه أهم شروط الردة وهو الاختيار.

حكم الردة:

الأصل في حكم الردة الكتاب والسنة والإجماع، فمن الكتاب وردت آيات كثيرة تبين حكم المرتدين وتحكي حالهم، كما في قوله تعالى: ﴿ مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلاَّ مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْراً فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [1].

وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ [2].

وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَتَبَدَّلْ الْكُفْرَ بِالإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ [3].

وأما السنة فقد وردت أحاديث كثيرة تبين حكم الردة عن طريق تحديد عقوبتها، منها حديث ابن عباس ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: "من بدل دينه فاقتلوه" [4].

ومنها حديث ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ألا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة" [5].

---

(١) سورة النحل، الآية رقم: ١٠٦–١٠٩.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٢١٧.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٠٨.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، حديث (٣٠١٧)، وفي كتاب الاعتصام باب قوله تعالى: (وأمرهم شورى بينهم).

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب قوله تعالى: ﴿ ... أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ﴾ (حديث: ٦٨٧٨)، ومسلم في كتاب القسامة، باب ما يباح من دم المسلم (حديث: ٢٥).

وأما إجماع الأمة: فقد أجمعت أمه الإسلام على تحريم الردة ومعاقبة المرتد[1].

بما تحصل الردة:

الردة بتعريفها السابق هي الرجوع عن الإسلام إلى الكفر طوعاً أو هزلاً بنطق أو اعتقاد أو شك أو فعل، وهذا التعريف راعى فيه العلماء احتواء وسائل الردة وموضوعاتها، فالرجوع إلى الكفر بعد الإسلام أو الخروج عن الإسلام إلى الكفر ردة، سواء بقول أو فعل أو شك، ومن الأمور التي قرر العلماء دخولها تحت طائلة الكفر والردة ما يلي:

١- سب النبي ﷺ.

٢- إنكار المحرمات الثابتة بدليل قطعي لا شبهة فيه، كإنكار تحريم الخنزير أو الخمر.

٣- إنكار ما علم من الدين بالضرورة، كإنكار الصلوات الخمس أو عدد الركعات.

٤- إنكار أمر من أمور الاعتقاد الثابت بدليل قطعي لا شبهة فيه، كإنكار أن القرآن من عند الله أو إثارة الشك حول هذه العقائد.

٥- جحود الفرائض التي تثبت بدليل قطعي كالصوم والصلاة والحج.

٦- استباحة المحرمات الثابتة بدليل لا شبهة فيه كإنكار تحريم الربا[2].

(١) الأم للشافعي (٦/ ١٥٨)، بدائع الصنائع للكاساني (٧/ ١٣٤)، المغني لابن قدامة (١٢/ ٢٦٦).

(٢) راجع: العقوبة لأبي زهرة ص ١٨٢-١٨٣.

المبحث الثالث
عقوبة الإخلال في المجال الفكري

أولاً: عقوبة الإخلال في المجال الفكري في الفقه:

الإخلال في المجال الفكري للنظام العام ليس على نسق واحد، فهناك تفاوت في درجات الإخلال، وهناك ترتيب لبعض نتائج الإخلال على البعض الآخر؛ ولذا فإن العقوبة المقررة على هذه النواحي والمجالات من الإخلال بالنظام العام ستكون متفاوتة في القدر والصفة والكيفية والنوعية، وقد يكون لكل مجال من المجالات السابقة أيضاً تنوع وتدرج في العقوبة المناسبة لذلك.

مفهوم العقوبة:

وردت كلمة العقوبة في الاصطلاح القرآني بعدة اشتقاقات، منها الجزاء كما في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ.. ﴾ [1]، وبمعنى الثواب كما في قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ عُقْبَى الَّذِينَ اتَّقَوا.. ﴾ [2]، وبمعنى العذاب كما في قوله تعالى: ﴿ إِن كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ ﴾ [3]، وكذلك في إصلاحات السنة بمثل تلك المعاني.

أما في استعمالات الفقهاء فلم يتطرقوا - رحمهم الله - إلى تعريف شرعي محدد للعقوبة، ذلك أن استعمال لفظ العقوبة في الشرع هو بعينه استعمالها في اللغة.

وقد عرفت بأنها: (الجزاء المقرر لمصلحة الجماعة على عصيان أمر الشارع) [4].

١- عقوبة نشر المعتقدات والمذاهب المخالفة: العقوبة المفروضة على نشر المعتقدات والمذاهب المخالفة في الفقه الإسلامي تناولها الفقهاء في مواضع شتى من كتبهم، فتحدثوا عنها عند مناقشة أوضاع الفرق المنحرفة وموقف الشريعة من نشرهم لتلك المعتقدات، وتبني مذاهب مخالفة للمنهج الإسلامي، والعقوبة المفروضة على تلك الأعمال تبدأ من العقوبة

---

(١) سورة النحل، الآية رقم: ١٢٦.

(٢) سورة الرعد، الآية رقم: ٣٥.

(٣) سورة ص، الآية رقم: ١٤.

(٤) التشريع الجنائي لعبدالقادر عودة ١/ ٦٠٩، وراجع: للاستزادة حاشية ابن عابدين ٤/ ٣، وحاشية الطحطحاوي ٢/ ٣٨٨، والتوقيف على مهمات التعاريف للمناوي، ص ٥١٨، العقوبة لأبي زهرة، ص٦.

التعزيرية من قبل ولي الأمر للحق العام بما يردع المجرم عن إجرامه والمسيء عن إساءته، وتلك المعتقدات المنحرفة والمذاهب المخالفة يصعب على الدارس أن يعطي حكماً عاماً فيها على جميع المنتمين إليها والسالكين في مجراها.

ولذا فإن دراسة عقوبتي المبتدع الداعي إلى بدعته، والمنافق الذي يظهر نفاقه هما أقرب للتكييف مع واقع تلك المعتقدات:

أ – **عقوبة المبتدع:** الابتداع وصف يشمل جميع الانحرافات العقدية وكذلك المذاهب التي تشكلت تبعاً لذلك، إلا أن الابتداع ليس على درجة واحدة وبالتالي العقوبة المفروضة عليهم ليست على درجة واحدة أيضاً، يقول الشاطبي، رحمه الله: "إن القيام عليهم: بالتثريب أو التنكيل أو الطرد أو الإبعاد أو الإنكار هو بحسب حال البدعة في نفسها من كونها: عظيمة المفسدة في الدين أو لا، وكون صاحبها مشتهراً بها أو لا، وداعياً إليها أو لا، ومستظهراً بالاتباع أو لا، وخارجاً عن الناس أو لا، وكونه عاملاً بها على جهة الجهل أو لا"[1].

لذلك تفاوتت العقوبة تجاه المبتدعة تبعاً لحجم وخطورة الضرر الذي ينجم عن بدعتهم، وحسب حالهم:

١- من العقوبات التي تفرض على المبتدعة الهجر بحسب المصلحة.

٢- التشهير بهم وبيان حكم الشرع فيهم ببيان حالهم وما هم عليه من البدع؛ ليحذرهم العامة ويكونوا أشد نفوراً منهم عند سماع حكم الشرع فيهم[2].

٣- الضرب عند الاقتضاء، فقد ضرب عمر ﷺ صبيغاً[3] بالدرة عندما تأول القرآن خطأ[4]، وقال الشافعي: "حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد.."[5]. ويدخل في الضرب التعزير بالسجن والحبس.

---

(١) الاعتصام للشاطبي ١/ ٢٢٥.

(٢) الإبانة لابن بطة ١/ ٤١٥.

(٣) هو: صبيغ بن عسل وقيل ابن سهل الحنظلي، وقصته مع عمر - رضي الله عنهما- مشهورة، حيث كان يسأل عن متشابه القرآن فضربه عمر وأدمى رأسه ثم نفاه إلى البصرة، ومنع من مجالسته حتى تاب وذهب ما في نفسه. (راجع: الإصابة ٢/ ١٩٨).

(٤) راجع: إحياء علوم الدين للغزالي ١/ ٢١.

(٥) جامع بيان العلم لابن عبدالبر ٢/ ٩٥٣.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله- في أن عقوبة الفرق الضالة تكمن في جهادهم بالوسائل الممكنة: "ولا ريب أن جهاد هؤلاء وإقامة الحدود عليهم من أعظم الطاعات وأكبر الواجبات" [(١)].

ب - عقوبة المنافق الذي يظهر نفاقه: النفاق منهج مخالف للإسلام وشعائره ونظامه العام، قال ابن القيم عنهم: "قوم أظهروا الإسلام ومتابعة الرسل وأبطنوا الكفر ومعاداة الله ورسوله، وهؤلاء هم المنافقون وهم في الدرك الأسفل من النار..." [(٢)].

فإذا وقع من هؤلاء المنافقين ممارسة أو سلوك فكري يدعو إلى مجانبة ومحاربة النظام العام الشرعي فحكم هؤلاء عند المسلمين وفي شريعة رب العالمين القتل إذا أظهروا ذلك؛ لأن نفاقهم هنا نفاق اعتقادي [(٣)] يخرج صاحبه من الملة الإسلامية، وأدلة ذلك كثيرة منها:

قوله تعالى: ﴿ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلامِهِمْ وَهَمُّوا بِمَا لَمْ يَنَالُوا وَمَا نَقَمُوا إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ فَإِنْ يَتُوبُوا يَكُنْ خَيْراً لَهُمْ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ عَذَاباً أَلِيماً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الأَرْضِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ ﴾ [(٤)].

وقوله تعالى: ﴿ لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلاَّ قَلِيلاً، مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلاً، سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾ [(٥)].

قال القرطبي: "قوله تعالى:" سنة الله "نصب على المصدر؛ أي: سن الله عز وجل فيمن أرجف بالأنبياء وأظهر نفاقه أن يؤخذ ويقتل.." [(٦)].

---

(١) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٥/ ١٥٨.

(٢) طريق الهجرتين لابن القيم، ص ٣٨١.

(٣) راجع: الدرر السنية ٢/ ٣٧.

(٤) سورة التوبة، الآية رقم: ٧٤.

(٥) سورة الأحزاب، الآية رقم: ٦٠ – ٦٢.

(٦) تفسير القرطبي ١٤/ ١٥٩.

قبول توبة المنافق المخالف للنظام العام:

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أنه يقتل من غير استتابة ولا تقبل توبته، وهو مذهب مالك، وأحد القولين عن أبي حنيفة والشافعي، وإحدى الروايتين عن الإمام أحمد.

والقول الثاني: أنه تقبل توبة الزنديق المنافق، وإليه ذهب الإمام أبو حنيفة والشافعية في أحد القولين عنهما والرواية الأولى عن الإمام أحمد (1).

والقول الأخير أقرب إلى الصواب لفعل علي ﷺ مع الزنادقة اللذين أحرقهم حيث استتابهم ثلاثاً قبل تعذيبهم (2).

٢- عقوبة الإساءة إلى الشعائر الدينية في المجتمع: المسيء للشعائر الدينية في المجتمع يعد متجاوزاً ومتخطياً للنظام العام الشرعي في الدولة.

يقول الإمام إسحاق ابن راهويه (3): (أجمع المسلمون على أن من سب الله، أو سب رسوله ﷺ، أو دفع شيئاً مما أنزل الله عز وجل، أو قتل نبياً من أنبياء الله جل وعلا: أنه كافر بذلك، وإن كان مقراً بكل ما أنزل الله) (4).

وقال ابن المنذر (5): (.. وأجمع عوام أهل العلم على وجوب القتل على من سب

---

(١) راجع: أحكام أهل الملل للخلال، ص ٤٥٩، ٤٦٠، أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٩٧٩، تفسير القرطبي ١/ ١٤٠، ٨/ ١٣٢، المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٦٩.

(٢) راجع: فتح الباري لابن حجر ١٢/ ٢٨٢.

(٣) هو: إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي، كان أحد أئمة الإسلام وكان قوي الذاكرة، جالس الإمام أحمد وروى عنه، وناظر الإمام الشافعي ثم صار من أتباعه وجمع كتبه، وله مسند مشهور، توفي سنة ٢٣٨هـ. (راجع: وفيات الأعيان ١/ ١٩٩، طبقات الشافعية للسبكي ٢/ ٨٣).

(٤) الصارم المسلول لابن تيمية، ص ٩، ٥١٣.

(٥) هو: الإمام محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، مجتهد حافظ، له تصانيف كثيرة ومشهورة منها: المبسوط في الفقه، والإشراف في اختلاف العلماء، وكتاب الإجماع، قال الذهبي: ابن المنذر صاحب الكتب التي لم يصنف مثلها، توفي- رحمه الله- سنة ٣١٩هـ.
(راجع: سير أعلام النبلاء ١٤/ ٤٩٠، الإعلام للزركلي ٥/ ٢٩٤).

النبي ﷺ، هذا قول مالك، والليث بن سعد[1] والشافعي وأحمد وإسحاق، ومن تبعهم)[2].

وقال أيضاً: (.. وأجمعوا على أن من سب النبي ﷺ القتل)[3].

وقال القاضي عياض: (اعلم أن من استخف بالقرآن أو المصحف أو بشيء منه أو سبهما أو جحده، أو حرفاً منه أو آية أو كذب به أو بشيء منه، أو كذب بشيء مما صرح به فيه من حكم أو خبر، أو أثبت ما نفاه أو نفى ما أثبته على علم منه بذلك أو شك في شيء من ذلك فهو كافر عند أهل العلم بإجماع...)[4].

عقوبة إساءة غير المسلم للشعائر الدينية في المجتمع:

أولاً: مذهب الحنفية: يرى الحنفية أن العهد لا ينتقض بالسب، ولا يقتل الذمي بذلك، لكن يعزر على إظهار ذلك، كما يعزر على إظهار المنكرات التي ليس لهم فعلها، ولكن ينتقض العهد إذا كان لأهل الذمة منعة فيمتنعون من الإمام، ويمنعون الجزية ولا يمكن الإمام إجراء الأحكام عليهم[5].

ثانياً: عند المالكية: قال الإمام مالك: (من سب الله سبحانه من اليهود والنصارى بغير الوجه الذي كفر به انتقض عهده بخلاف نسبة الصاحبة والولد والشركة مما هو دينهم الذي أقروا عليه بالجزية)[6].

وقال أيضاً: (من شتم نبينا من أهل الذمة، أو أحداً من الأنبياء صلى الله عليهم وسلم قُتل إلا أن يسلم)[7].

---

(١) هو: الليث بن سعد بن عبدالرحمن الفهمي المصري، مولى قريش، اشتغل بالفتوى في زمانه وكان ثقة كثير الحديث صحيحه، توفي سنة ١٧٥هـ. (راجع: تهذيب التهذيب ٨/ ٤٥٩، طبقات الحفاظ للسيوطي، ص ١٠١).

(٢) الإقناع لابن المنذر ٢/ ٥٨٤.

(٣) الإجماع لابن المنذر ص ١٥٣.

(٤) الشفا للقاضي عياض ٢/ ١١٠١، وراجع للاستزادة: الذخيرة للقرافي ١٢/ ١٨، مختصر اختلاف العلماء للجصاص ٣/ ٥٠٥، الكافي لابن عبدالبر ٢/ ١٠٩١.

(٥) راجع: أحكام أهل الذمة لابن القيم ٢/ ٨١٠، راجع: الصارم المسلول لابن تيمية، ص ١٦.

(٦) الذخيرة للقرافي ١٢/ ١٨.

(٧) الشفا للقاضي عياض ٢/ ١٠٣٤.

وقال القاضي عياض: (فأما الذمي إذا صرح بسبه أو عرّض، أو استخف بقدره أو وصفه بغير الوجه الذي كفر به، فلا خلاف عندنا في قتله إن لم يسلم؛ لأنّا لم نعطه الذمة أو العهد على هذا، وهو قول عامة الفقهاء إلا أبا حنيفة والثوري وأتباعهما من أهل الكوفة، فإنهم قالوا: لا يقتل، ما هو عليه من الشرك أعظم..) [1].

ثالثاً: عند الشافعية: الشافعية يرون أن عهد الذمي ينتقض بالطعن في الدين وسب الله تعالى ورسوله ﷺ، وتبرأ منه الذمة ويجب قتله، قال الشافعي – رحمه الله – بعد ذكر الشروط التي تكتب على أهل الذمة: (وعلى أن أحداً منكم إن ذكر محمداً ﷺ أو كتاب الله أو دينه بما لا ينبغي أن يذكره به فقد برئت منه ذمة الله، ثم ذمة أمير المؤمنين وجميع المسلمين، ونقض ما أعطي عليه الأمان، وحل لأمير المؤمنين ماله ودمه، كما تحل أموال أهل الحرب ودماؤهم) [2].

وقال أيضاً: (يقتل الذمي إذا سب النبي ﷺ وتبرأ منه الذمة) [3].

رابعاً: عند الحنابلة: قال حنبل [4]: وسمعت أبا عبدالله يقول: كل من نقض العهد أو أحدث في الإسلام حدثاً مثل هذا – يعني السب – رأيت عليه القتل، يقول: ليس على هذا أعطوا العهد والذمة.

وسئل الإمام أحمد أيضاً عن: رجل من أهل الذمة شتم النبي ﷺ ماذا عليه؟ قال: إذا قامت البينة عليه يقتل من شتم النبي ﷺ مسلماً كان أو كافراً.

وسئل أيضاً عن شتم النبي ﷺ قال: يقتل، قد نقض العهد [5].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية بعد أن ساق الروايات السابقة عن الإمام أحمد: (فأقواله كلها نصٌ في وجوب قتله وفي أنه قد نقض العهد، وليس عنده في هذا خلاف، وكذلك ذكر

---

(١) المرجع السابق ٢/ ١٠٣٠-١٠٣١.

(٢) الصارم المسلول لابن تيمية، ص ١٣، أحكام أهل الذمة لابن القيم ٢/ ٨٠٥.

(٣) معالم السنن للخطابي ٤/ ٥٢٩.

(٤) هو: حنبل بن إسحاق بن حنبل أبو علي الشيباني ابن عم الإمام أحمد، كان صدوقاً، مات بواسط في جمادى الأولى سنة ٢٧٣هـ. (راجع: طبقات الحنابلة ١/ ١٤٣).

(٥) راجع: أحكام أهل الملل للخلال، ص ٢٥٦، الصارم المسلول لابن تيمية، ص ١٠.

عامة أصحابه متقدمهم ومتأخرهم، لم يختلفوا في ذلك)[1].

٣- **عقوبة المرتد الخارج على النظام العام:** لما كانت الردة عن الإسلام إخلالاً بالنظام العام للدولة المسلمة، وهو إخلال خطير على المستوى الفكري والاعتقادي والديني للنظام العام، كان لازماً إقرار عقوبة تناسب حجم هذا الإخلال وخطره ومساحة الاستهجان الواقعة على مرتكب هذا الإخلال.

إن الرجل إذا ترك دين الإسلام بعد أن أقر به وصار مسلماً، سواء انتقل إلى ملة من الملل التي يُقرّ عليها أصحابها كاليهودية أو النصرانية أو إلى ملة لا يقر عليها أصحابها كالوثنية والإلحاد، فإن عقوبة ذلك كله هي القتل، سواء كان مسلماً أصلياً أو داخلاً في الإسلام، وسواء كان حراً أو عبداً، وهذا هو ما عليه كافة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من فقهاء الأمصار ومما أجمعوا عليه[2].

الأدلـــة:

أدلة عقوبة المرتد كثيرة ومتنوعة، سواء من القرآن أو السنة النبوية، فمن القرآن وردت آيات كثيرة في شأن الردة تشنع على أصحابها وتحذر من الوقوع فيها، وتبين جزاءها الأخروي - سبقت الإشارة إلى بعضها آنفاً - وليس فيها تصريح بنوعية العقوبة في الدنيا عدا ما ذكره بعض أهل العلم من أن قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ..﴾[3]. أنها هي الأصل في عقوبة الردة.

قال السرخسي: (والأصل في وجوب قتل المرتدين قوله تعالى: ﴿أَوْ يُسْلِمُونَ..﴾ قيل الآية في المرتدين)[4].

---

(١) الصارم المسلول لابن تيمية ص ١١.

(٢) راجع: المبسوط للسرخسي ١٠/ ٩٨، بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ١٣٤، الموطأ للإمام مالك، ص ٥٢٢، القوانين الفقهية لابن جزيء ٢٣٩، مواهب الجليل ٦/ ٢٧٩، الأم للشافعي ٦/ ١٥٦، المهذب للشيرازي ٢/ ٢٢٢، روضة الطالبين للنووي ١٠/ ٧٥، المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٦٤، الإنصاف للمرداوي ١٠/ ٣٢٨، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٣/ ٣٨٦، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/ ٢١٦، ٤١٤.

(٣) سورة الفتح، الآية رقم: ١٦.

(٤) المبسوط للسرخسي ١٠/ ٩٨.

كذلك من السنة هناك أحاديث كثيرة في هذا الشأن صريحة وصحيحة في قتل المرتد، منها ما روي عن عبدالله بن مسعود[1] ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد ألا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة"[2]، وكذلك ما ورد عن علي بن أبي طالب ﷺ أنه أتى بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس ﷺ فقال: "لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله ﷺ" لا تعذبوا بعذاب الله "، ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ:" من بدل دينه فاقتلوه "[3].

فهذا الحديث صريح في أن من ارتد عن الإسلام فإنه يقتل؛ لأن المقصود بالدين هو الإسلام قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلامُ..﴾[4]، وما سواه فليس بدين إلا في اعتقاد صاحبه.

والإجماع منعقد على قتل المرتد، فقد روي ذلك عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي ومعاوية وأبي موسى وابن عباس رضي الله عنهم، ولم ينكر ذلك فكان إجماعاً[5].

أما المرأة المرتدة فاختلف فيها الفقهاء، فقيل: إن أصرت على ردتها ولم تتب فيتم حبسها حتى تتوب أو تموت، وهذا القول قول الحنفية[6].

واستدلوا بما ورد عن النبي ﷺ من النهي عن قتل النساء لما رأى امرأة مقتولة، وقال:"ما كانت هذه لتقاتل"[7]، فقالوا: إن النهي مطلق يعم الكافرة سواء كان كفرها أصيلاً

---

(١) هو: عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي صحابي من أكابر الصحابة فضلاً وعلماً وقرباً من النبي ﷺ، شهد بدراً وهو أول من جهر بالقرآن بمكة، وتوفي بالمدينة سنة ٣٢هـ، وروى ٨٤٨ حديثاً ودفن بالبقيع. (راجع: سير أعلام النبلاء للذهبي ١/ ٤٦١، تهذيب التهذيب ٦/ ٢٧).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الديات (حديث : ٦٨٧٨) ، ومسلم في كتاب القسامة (حديث : ٢٥).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، حديث (٣٠١٧).

(٤) سورة آل عمران، الآية رقم: ١٩.

(٥) راجع: المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٦٤.

(٦) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ١٣٥، البحر الرائق لابن نجيم ٥/ ١٣٩.

(٧) أخرجه أبو داود في كتاب الجهاد، باب في قتل النساء، حديث (٢٦٦٩)، وأحمد في المسند ٣/ ٤٨٨، والحاكم في المستدرك ٢/ ١١٢ وصححه وذكر أنه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي.

أو طارئاً[1].

أما الجمهور من الفقهاء فيرون قتلها إذا أصرت على ردتها ولم تتب مثلها مثل الرجل، فلا فرق في الردة بين الذكر والأنثى، وهذا هو رأي الإمام مالك والشافعي وأحمد - رحمهم الله- واستدلوا بعموم الأدلة الواردة في وجوب قتل المرتد السابق ذكرها من غير تفريق بين الرجل والمرأة[2].

استتابة المرتد:

اختلف العلماء في استتابة المرد على أربعة أقوال:

الأول: أن المرتد لا يقتل حتى يستتاب وجوباً، فإذا ارتد المسلم عرضت عليه التوبة ودعي إلى الرجوع إلى الإسلام، فإن أجاب قُبل منه وإن أبى قتل، وهو قول أكثر أهل العلم، والمشهور عند المالكية، والمذهب عند الحنابلة، والأظهر من قولي الشافعي، وهو قول عند الحنفية[3]، واستدلوا بالآيات التي تبين قبول توبة الكفار والمرتدين كقوله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ ﴾[4]، وقوله عليه الصلاة والسلام:" أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله، فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله "[5].

القول الثاني: أن استتابته مستحبة وليست واجبة ويجوز قتله دونها، وذهب إلى ذلك الحنفية في ظاهر المذهب، وهو أحد قولي الشافعية، وقول عند الحنابلة[6]، واستدلوا بالآيات الدالة على قتال المشركين كقوله تعالى: ﴿ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ ﴾[7]، وقوله عليه الصلاة

---

(١) راجع: فتح القدير لابن الهمام ٦/ ٧٢، بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ١٣٥.

(٢) راجع: المدونة للإمام مالك ٢/ ٤٧٨، روضة الطالبين للنووي ١٠/ ٧٥، المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٦٤.

(٣) راجع: الموطأ للإمام مالك، ص ٥٢٢، الإنصاف للمرداوي ١٠/ ٣٢٨، المهذب للشيرازي ٢/ ٢٢٢، البحر الرائق لابن نجيم ٥/ ١٣٩.

(٤) سورة الأنفال، الآية رقم: ٣٨.

(٥) رواه البخاري في كتاب الاعتصام (حديث : ٧٢٨٤) ، ومسلم في كتاب الإيمان (حديث : ٣٢).

(٦) راجع: المبسوط للسرخسي ١٠/ ٩٩، روضة الطالبين للنووي ١٠/ ٧٦، المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٦٦.

(٧) سورة التوبة، الآية رقم: ٥.

والسلام :" من بدل دينه فاقتلوه "[1].

القول الثالث: أنه لا يستتاب، فإذا ثبتت ردته قتل في الحال من غير استتابة، وهو قول عند الحنفية وعند المالكية وعند الحنابلة[2]، واستدلوا بعمومات الأدلة القرآنية والنبوية، ومنها قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾[4]، وقوله عليه الصلاة والسلام:" من بدل دينه فاقتلوه ".

القول الرابع: أن استتابته تختلف باختلاف حاله، فإن كان مسلماً أصلياً فإنه يقتل دون استتابة، وإن كان كافراً ثم أسلم فإنه يستتاب إذا ارتد، وهو رواية عند الإمام أحمد[5].

واستدل لهؤلاء بأن من كان مسلماً أصلياً ثم ارتد كان كفره أغلظ ممن أسلم ثم ارتد، فلعل الأخير تكون له شبهة فتقبل توبته دون الأول[6].

والراجح من الأقوال - والله أعلم- هو القول الأول القائل بوجوب استتابة المرتد مراعاة لمقاصد التشريع في الإبقاء على روح التسامح والدخول في الإسلام؛ ولأن أبا بكر الصديق استتاب أهل الردة، ولأن المرتد قد يرجع بالاستتابة إذا كشفت له شبهته وبالتالي يرجى صلاحه.

ثانياً: عقوبة الإخلال في المجال الفكري في النظام السعودي:

أولاً: في النظام الأساسي للحكم:

نصوص هذا النظام وإن كانت لم تصرح بنوع العقوبة إلا أنها أبانت المنهج الأساسي، وحددت المسؤولية تمهيداً للمحاسبة وإيقاع العقوبة، ويفهم ذلك من خلال ما يلي:

١ - المادة السابعة من النظام الأساسي للحكم التي تعد دائماً المورد الخصب لأي استناد واستدلال بالهوية الفكرية نصت على أن" يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد ، باب لا يعذب بعذاب الله (حديث : ٣٠١٧).

(٢) راجع: شرح معاني الآثار للطحاوي ٣/ ٢١٠، تفسير القرطبي ٣/ ٤٧، الكافي لابن قدامة ٤/ ٧٤.

(٣) سورة المائدة، الآية رقم: ٧٢.

(٤) سورة التوبة، الآية رقم: ٥.

(٥) راجع: الصارم المسلول لابن تيمية، ص ٣١٤، الإنصاف للمرداوي ١٠/ ٣٣٣.

(٦) راجع: مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٣٥/ ٢٢٨.

من كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة "، والمفهوم أن أي شيء يخالف الشريعة فهو منبوذ ومجرم، ومن ذلك المناهج الفكرية المخالفة.

٢- تضمنت المادة (٢٣) من النظام التأكيد على مقومات فكرية مهمة، وهي أن" تحمي الدولة عقيدة الإسلام، وتطبق شريعته، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتقوم بواجب الدعوة إلى الله ".

٣- هناك نص صريح فيما يتعلق بالنشر على وجه الخصوص ووجوب توافقه مع النظام العام الفكري، حيث نصت المادة (٣٩) على أن" تلتزم وسائل الإعلام والنشر وجميع وسائل التعبير بالكلمة الطيبة وبأنظمة الدولة، وتسهم في تثقيف الأمة ودعم وحدتها، ويحظر كل ما يؤدي إلى الفتنة أو الانقسام أو يمس بأمن الدولة وعلاقاتها العامة أو يسيء إلى كرامة الإنسان وحقوقه، وتبين الأنظمة كيفية ذلك ".

ثانياً: ورد في نظام الإذاعة الأساسي الصادر بالمرسوم الملكي رقم ٧/ ٣/ ١٦/ ١٠٠٧ في ١٧/ ٦/ ١٣٧٤هـ التأكيد على عدة أمور هي من النظام العام الفكري والمساس بها يعد إخلالاً بهذا النظام، حيث أكد النظام في الفقرة الرابعة على أن من مهمات الإذاعة: بث تعاليم الدين الإسلامي، وتوقير مكارم الأخلاق في النفوس والترغيب فيها، والترغيب عن سيء العادات والتقاليد، ورفع مستوى الذوق الاجتماعي، والتأكيد على نشر مبادئ الأخوة والوحدة الإسلامية، وتبيان ملامح الهوية الإسلامية من خلال التأكيد على أن اللغة الرسمية هي اللغة العربية.

ثم جاءت الفقرة الثامنة لتؤكد صراحة على منع وتحريم وتجريم كل عمل أو فعل يخالف النظام العام الفكري، وأن اقتراف شيء من ذلك يعد تعدياً وإخلالاً به، حيث أوردت الفقرة عدة أمور تحظر على الإذاعة السعودية إذاعتها حيث جاء في نص الفقرة: (محظور على الإذاعة السعودية إذاعة أية مواد يترتب عليها أمر من الأمور التالية:

١- مخالفة كتاب الله وسنة رسوله.

٢- إحداث تفرقة بين المواطنين، أو الإضرار بمصالحهم، أو الإساءة إلى سمعة البلاد.

٣- الإضرار بمصالح العرب ووحدتهم.

٤- إحداث فرقة بين العالم الإسلامي، أو إضعاف عرى العلاقة الأخوية بين شعوبه.

٥- التحيز إلى كتلة من كتل العالم الدولية أو مجابهة أية منها بما يضر مصالح البلاد.

٦- التعرض للمسائل الشخصية بالدعاية أو التجريح).

وهذه المحظورات هي محظورات لصالح النظام العام الفكري، بحيث يصان جناب النظام العام ويبقى سالماً من الإخلال المتمثل في الإساءة إلى شعائره الدينية أو ما يخالف المعتقد الصحيح الثابت بالكتاب والسنة، أو ما يمثل مبادئ فكرية تتمثل في الإخوة والوحدة الإسلامية.. إلخ.

ثالثاً: تضمنت قواعد تنظيم لوحات الدعاية والإعلان الصادرة بالمرسوم الملكي رقم م/ ٣٥ وتاريخ ٢٨/ ١٢/ ١٤١٢هـ في المادة الخامسة عشرة منها والمعدلة بموجب قرار مجلس الوزراء رقم ٢٤٢ وتاريخ ٢٧/ ١٠/ ١٤٢١هـ النص على ما يلي: (يجب أن يكون الإعلان منسجماً مع عادات وتقاليد البلاد، وأن تتلاءم مادته مع الذوق السليم، وأن تكون الصور والكتابات في إطار الآداب الإسلامية، مع التقيد بقواعد اللغة العربية الفصحى، وبما يصدر من الجهات ذات العلاقة فيما يخص الضوابط الشرعية للإعلانات).

فهذه المادة نص واضح في أن الإعلانات التجارية أو حتى العادية والدعايات، مهما كان موضوعها ونوعها ووظيفتها، يجب أن تكون منسجمة ومتفقة مع العادات والتقاليد الموجودة في البلاد، أي لا تحمل أفكاراً ورموزاً وموجهات ثقافية غربية أو وافدة تخالف العرف والعادة والأمر السائد المألوف في البلد المسلم الذي يحكم بشريعة الله.

رابعاً: السياسة الإعلامية للمملكة الصادرة بموجب قرار مجلس الوزراء رقم ١٦٩ وتاريخ ٢٠/ ١٠/ ١٤٠٢هـ منعت وحرمت أي إخلال فكري يقع على النظام العام من خلال عدد كبير من المواد، ومن ذلك:

١- المادة الأولى أكدت أن الإعلام السعودي يلتزم (بالإسلام في كل ما يصدر عنه، ويحافظ على عقيدة سلف هذه الأمة، ويستبعد من وسائله جميعاً كل ما يناقض شريعة الله التي شرعها للناس).

٢- المادة الثانية من السياسة الإعلامية نصت على ما يلي: (يعمل الإعلام السعودي

على مناهضة التيارات الهدامة، والاتجاهات الإلحادية والفلسفات المعادية، ومحاولات صرف المسلمين عن عقيدتهم، ويكشف زيفها ويبرز خطرها على الأفراد والمجتمعات، ويتصدى للتحديات الإعلامية المعادية بما يتفق مع السياسة العامة للدولة).

٣- المادة الثالثة جاءت في السياق نفسه حيث نصت على أن: (تدأب وسائل الإعلام على خدمة المجتمع وذلك عن طريق تأصيل قيمه الإسلامية الثمينة، وترسيخ تقاليده العربية الكريمة، والحفاظ على عاداته الخيرة الموروثة، ومقاومة كل ما من شأنه أن يفسد نقاءه وصفاءه..).

٤- كذلك حظيت المصلحة العليا التي تمثل قوام النظام العام بالاهتمام بها في السياسة الإعلامية للمملكة، حيث أكدت المادة الرابعة على أن وسائل الإعلام (تعمل على خدمة سياسة المملكة القائمة على صيانة المصالح العليا للمواطنين خاصة والعرب والمسلمين عامة..).

خامساً: نظام المطبوعات والنشر الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٣٢ في ٣/ ٩/ ١٤٢١هـ حفل بعدد من المواد المهمة، ومنها:

١- المادة التاسعة: نصت على: (يراعى عند إجازة المطبوعة ما يلي:

أ- ألا تخالف أحكام الشريعة الإسلامية.

ب- ألا تفضي إلى ما يخل بأمن البلاد، أو نظامها العام، أو ما يخدم مصالح أجنبية تتعارض مع المصلحة الوطنية.

جـ- ألا تؤدي إلى إثارة النعرات وبث الفرقة بين المواطنين.

د- ألا تؤدي إلى المساس بكرامة الأشخاص وحرياتهم، أو إلى ابتزازهم أو إلى الإضرار بسمعتهم، أو أسمائهم التجارية.

هـ- ألا تؤدي إلى تحبيذ الإجرام أو الحث عليه.

و- ألا تضر بالوضع الاقتصادي أو الصحي في البلاد.

ز- ألا تفشي وقائع التحقيقات أو المحاكمات إلا بعد الحصول على إذن من الجهة المختصة.

ح - أن تلتزم بالنقد الموضوعي البناء الهادف إلى المصلحة العامة، والمستند إلى وقائع وشواهد صحيحة).

هذه المادة واضحة في تعداد جوانب كثيرة وعديدة من جوانب النظام العام في مجاله الفكري، وكيف أن نظام المطبوعات والنشر جعل من جميع تلك الجوانب محظورات تعاقب عليها المطبوعة إذا خالفتها أو انتهكتها أو تجاوزتها، فالمطبوعة مسؤولة عند ارتكاب ونشر ما يخالف أحكام الشريعة الإسلامية، أو يخل بأمن البلاد أو النظام العام، أو يخدم مصالح أجنبية، أو يؤدي إلى الفرقة والخلاف والنزاعات الداخلية، أو يحبذ العنف والإجرام.

والذي يؤكد مسؤولية المطبوعة عن كل ما سبق وهو ما يربط إيراد هذه المادة بمبحث العقوبات على الإخلال في المجال الفكري هو ما أوضحته المادة الحادية عشرة من النظام عندما أكدت أن: (المؤلف والناشر والطابع مسؤولون عما يرد في المطبوعة من مخالفات إذا طبعت أو وضعت للتداول دون إجازتها..).

٢- المادة الثامنة عشرة من النظام أضافت إلى المادة السابقة معالجة لحالة الإخلال الذي يقع في الجانب الفكري للنظام العام عندما تكون وسيلة النشر وسيلة من خارج المملكة، فأكدت على الجانب الوقائي للنظام العام الفكري وعلى الجانب العقابي أيضاً عندما تخالف المطبوعة الخارجية ما نصت عليه المادة، حيث نصت المادة على ما يلي: (تجاز المطبوعات الخارجية إذا خلت من كل ما يسيء إلى الإسلام أو نظام الحكم، أو يضر بالمصلحة العليا للدولة، أو يخدش الآداب العامة وينافي الأخلاق).

وقد سبق إيضاح أن النظام العام الشرعي بوصفه العام كلٌ يتكون من مقومات وأسس تمثل مصالح عليا وأخلاقاً فاضلة وآداباً عامة، وهي كلها نتاج عن تطبيق دين الإسلام وأوامره ونواهيه، ويشتمل على جوانب اقتصادية وأمنية واجتماعية وسياسية؛ ولذا فإن المطبوعة الأجنبية إذا تضمنت إساءة إلى الإسلام - وهو أمر شامل يحتوي كل أركانه وقواعده وتعاليمه وشعائره - أو كانت الإساءة إلى نظام الحكم الذي يمثل جانب النظام العام السياسي، أو كانت الإساءة إلى المصلحة العليا للدولة، أو كانت الإساءة فيها خدش وتجريح وانتهاك للآداب والأخلاق والقيم في المجتمع، فإن ذلك كله يعد انتهاكاً للنظام العام

الشرعي، وخصوصاً جانبه الفكري؛ لأن الوسيلة التي نالت من النظام العام كانت عبر وسائل فكرية.

٣- عرجت المادة الثالثة والثلاثون على قضية المسؤولية، وهي قضية مهمة ترتبط بالجانب العقابي، حيث أشارت المادة إلى أن رئيس التحرير للصحيفة أو من يقوم مقامه في حالة غيابه يكون مسؤولاً عما ينشر فيها، كما أنه مع عدم الإخلال بهذه المسؤولية يكون كاتب النص أيضاً مسؤولاً عما يرد فيه.

سادساً: ورد في المادة الأولى من نظام الأسماء التجارية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ١٥ في ١٢/ ٨/ ١٤٢٠هـ أنه" على كل تاجر أن يتخذ له اسماً تجارياً يقيده في السجل التجاري، ويتكون هذا الاسم من اسمه في السجل المدني أو من تسمية مبتكرة أو من الاثنين معاً، كما يجوز أن يتضمن بيانات تتعلق بنوع التجارة المخصص لها، وفي جميع الأحوال يجب أن يكون الاسم لائقاً ولا يؤدي إلى التضليل أو يتعارض مع الشريعة الإسلامية أو يمس الذوق العام ".

للاسم التجاري حضور إعلامي في الوسائل المسموعة والمرئية والمقروءة، وبالتالي حرص المنظم السعودي على حماية النظام العام الفكري من هذا الجانب وفرض عقوبة نظامية على من خالف مقتضى النص السابق حيث أكدت المادة (١٢) من النظام على أنه" مع عدم الإخلال بأي عقوبة أشد ينص عليها نظام آخر يعاقب كل من استعمل اسماً تجارياً بالمخالفة لأحكام هذا النظام بغرامة مالية لا تزيد على خمسين ألف ريال، وتجوز مضاعفة العقوبة في حالة تكرار المخالفة.

سابعاً: في إطار السياق السابق جرم المنظم السعودي وعاقب كل من يستخدم العلامة التجارية المخالفة للنظام العام الفكري، وهي بلا شك وسيلة إعلانية تماثل أو تفوق الاسم التجاري في الوصول إلى الأفراد والمجتمعات، وشدد المنظم السعودي على قضية الإساءة إلى الدين أو الشعائر الدينية، أو نشر المعتقدات والمذاهب الهدامة من خلال رموز دينية باطلة ومعتقدات منحرفة، وجعل من هذا الفعل جريمة وعاقب مرتكبيها حيث ورد في المادة الثانية من نظام العلامات التجارية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٢١ في ٢٨/ ٥/ ١٤٢٣هـ

التنصيص على أنه "لا تعد ولا تسجل علامة تجارية كالإشارات أو الشعارات والإعلام وغيرها الوارد بيانها أدناه: – وذكر منها – ب – كل تعبير أو إشارة أو رسم مخل بالدين أو يكون مطابقاً أو مماثلاً لرمز ذي صبغة دينية ج – كل تعبير أو إشارة أو رسم مخالف للنظام العام أو الآداب العامة".

ولم يكتف المنظم السعودي بالنهي والمنع فقط، بل جعل من هذا الفعل وذلك السلوك جريمة وعاقب عليها بعقوبات منها شطب تسجيل العلامة التجارية وبالسجن والغرامة، وأكد أنها دعوى حسبة تقبل من كل ذي مصلحة، فقد نصت المادة (٢٥) على عقوبة الشطب فقالت: "للإدارة المختصة ولكل ذي مصلحة أن يطلب شطب تسجيل العلامة التجارية في الأحوال الآتية – وذكر منها –: ب – إذا تم تسجيل العلامة التجارية بالمخالفة للنظام العام والآداب العامة". أما عقوبتا السجن والغرامة فقد عالجتها المادة (٤٤) حيث نصت على أنه "مع عدم الإخلال بأي عقوبة أشد، يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على ثلاثة أشهر وبغرامة لا تقل عن عشرين ألف ريال ولا تزيد عن مائتين وخمسين ألف ريال أو بإحدى هاتين العقوبتين أ – كل من استعمل علامة غير مسجلة في الأحوال المنصوص عليها في الفقرات (ب، ج، د، هـ) من المادة الثانية من النظام..."، والفقرتان (ب، ج) هما اللتان منعتا تسجيل أي علامة تجارية مخلة بالدين، أو تكون مشابهة لرمز ذي صبغة دينية، أو كل علامة تجارية تعبر أو تشير بالرسم إلى أمر مخالف للنظام العام والآداب.

ثامناً: ورد في نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ١٧ في ٨/ ٣/ ١٤٢٨هـ في المادة السادسة المعاقبة بالسجن مدة لا تزيد عن خمس سنوات وبغرامة لا تزيد على ثلاثة ملايين ريال أو بإحدى هاتين العقوبتين؛ كل شخص قام بإنتاج ما من شأنه المساس بالنظام العام، أو القيم الدينية، أو الآداب العامة، أو حرمة الحياة الخاصة، أو إعداده، أو إرساله، أو تخزينه عن طريق الشبكة المعلوماتية، أو أحد أجهزة الحاسب الآلي، وهذا الإنتاج هو إنتاج فكري ، ولذا وضع هذا النظام عقوبة صارمة لمثل ذلك مما يعد عبر الشبكة المعلوماتية ويخل بالنظام العام.

تاسعاً: بالنسبة لعقوبات الإخلال بالنظام العام الفكري التي لم يرد لها ذكر في الأنظمة على وجه التخصيص فإن العقوبة فيها عقوبة تعزيرية للحق العام؛ أي لأجل النظام العام الفكري، وتكون الدعوى فيها دعوى عامة، وكذلك عقوبة تطبيق حد الردة فيكون مردها إلى المحاكم الشرعية للنظر في ثبوت ما يوجب إقامة حد الردة على الشخص الذي صدرت منه ألفاظ أو سلوكيات تعضد ذلك، وإذا لم يتم ثبوت ما يوجب ذلك وبقيت الدلائل الأخرى التي لا ترقى إلى إقامة حد الردة عليه فيتم الحكم عليه تعزيراً بما يدفع شره ويزجره عما ارتكبه في حق الله وحق المجتمع وحق نفسه من إخلال بالنظام العام، والنصوص النظامية لدى المنظم السعودي واضحة في ذلك، من خلال نظام المرافعات الشرعية ونظام الإجراءات الجزائية ونظام القضاء.

الفصل الثاني

المجـــال الأمـــــني

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحـــث الأول : مفهـوم الإخلال في المجـال الأمني .

المبحث الثاني : صور من الإخلال في المجال الأمني .

المبحث الثالث : عقوبة الإخلال في المجـال الأمني .

المبحث الأول
مفهــوم الإخــلال في المجــال الأمــني

علاقة الأمن وتحقيقه بالشريعة الإسلامية على وجه الإجمال وبالنظـام العـام عـلى وجـه الخصوص علاقة أساسية وراسخة، والحديث عنها واسع يكفي فيها كإشارة ما قـدمنا بـه في مدخل هذا الباب – باب مجالات الإخلال بالنظام العام للدولة المسلمة – والنـصوص التـي سيقت في خطورة الإخلال عموماً على النظام العام أكثرها يعنى بالجانب الأمنـي عـلى وجـه الخصوص، بل سبق بيان أن عقوبات النظام العام هي في أصلها حق مـن حقـوق الله تعـالى، وما جعلت كذلك إلا لأجل استهداف المحافظة على الأمن العام في الدولة، فالحدود كلها من حقوق الله سبحانه، كحد الردة، وحد الزنا، وحد القذف، وحد شرب الخمر، وحد الـسرقة، وحد الحرابة، ونحوها، وهي جرائم تخل بالأمن العام مباشرة، وهي من النظام العام أساساً، بل إن بعض الباحثين عندما يتحدث عن النظام العام يتوجه بالحديث كلية إلى جانب الأمـن العام بحسبانهما سواء، فيطلق على الإخلالات التي تقع على النظام العام بالنظر إلى موضوعها على أنها إخلالات تقع على الأمن الفكري والأمـن الاقتـصادي والأمـن الـسياسي والأمـن الاجتماعي، حيث يعتبر النظام العام حارساً لمفهوم الأمـن الـوطني الـشامل داخـل الدولـة، وهذا يفسر ويقرب إلى الذهن عمق العلاقة التي تربط بين النظام العام والأمن العام، علماً أنه سبق في الباب التمهيدي إيضاح الفروق بين جرائم أمن الدولـة والنظـام العـام، إلا أن هـذه الفروق لا تمنع من وجود العلاقة الوثيقة بين النظام العـام والأمـن العـام؛ لـذا فـإن مفهـوم الإخلال في المجال الأمني ستتم دراسته في إطاره الأمني فقط؛ أي دون استـصحاب مفهـوم الأمن الوطني الشامل الذي قد يتداخل مع النظـام العـام، وإنـما الإخـلال الـذي يقـع ضـد السلطة أو ضد المجتمع من جرائم تثير الفوضى وتخلـق الخـوف وتـسبب الـدمار والخـراب وتزعزع الاستقرار وتنشر الرعب، وهي جرائم كثيرة ومتنوعة، اعتنى بها الباحثون تحت اسم جرائم أمن الدولة، أو الجرائم السياسية، أو الجرائم الموجهة ضد المجتمع.

ولا يهم المعيار التصنيفي لهذه الجرائم بقدر ما يكون مهماً دراستها باعتبارها جرائم مخلة بالنظام العام في جانبه الأمني.

وتتناول الدراسة أنواعاً منها: جرائم التحريض ضد السلطة وهي نوع من الجرائم الكلامية أو اللفظية، وجرائم رفض تطبيق النظام وتعطيل أجهزة الدولة وهي أرفع درجة من سابقتها، ثم جرائم محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة وهي ذات خطورة أكبر لتهديدها الكيان السياسي والأمني معاً، ثم يتم تناول جرائم التخريب وهي جرائم بالغة الخطورة ومتناهية الضرر؛ لما تخلفه من دمار وقتل وفساد عريض في الدولة.

المبحث الثاني
صـور من الإخلال في المجال الأمني

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
التحـريض ضـد السلطـة

التحريض ضد السلطة من أشكال الإخلال بالنظـام العـام الأمنـي، وهـذا التحـريض يأخذ في نفسه أشكالاً وصوراً شتى، والسلطة المراد بها هنا هي شخص الحاكم؛ أي الملـك أو رئيس الدولة؛ لأنه هو مرجع السلطات في الدولة، كما تنسحب جريمة التحريض ضـد بقيـة السلطات العاملـــة في الدولة، كالسلطة القضائية أو السلطة التنظيمية أو السلطة التنفيذية.

التحريض في اللغة:

التحريض من الفعل حَرَضَ. قال ابن فارس: "الحاء والراء والضاد: أصـلان أحـدهما نبت والآخر دليل الذهاب والتلف والهلاك والضعف... ويقال: حـرض الـشيء وأحرضـه غيره إذا فسد وأفسده غيره.. ويقال: حرض الرجل إذا ولد له ولد سوء"[1].

وقال صاحب اللسان: "التحريض أن تحث الإنسان حثاً يعلم معه أنه حارض إن تخلف عنه"[2].

وقال في المعجم الوسيط: "وحرضه على الشيء: حثه عليه وأحماه"[3].

اما في الاصطلاح:

لم أجد تعريفاً محدداً لمفهوم التحريض كجريمة تقترف ضد السلطة في الدولـة المـسلمة، وإنما الحديث عن مفهوم التحريض يتمحور في إطلاقات الفقهاء عند الكلام عن المشاركة في الجريمة والتحبيذ والتحفيز عليها؛ ولـذا انـصرف الاهـتمام إلى التحـريض بـالمفهوم الجنـائي وليس الأمني.

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/ ٤١-٤٢.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٧/ ١٣٣.

(٣) المعجم الوسيط ١/ ١٦٧.

كما يتم تناول التحريض لدى الفقهاء كجريمة أمنية ضد السلطة تخل بالنظام العام عند الحديث عن جريمة القذف وجرائم القول الموجهة ضد شخص الحاكم، مثل السب والشتم، والحديث في هذا المجال أقرب إلى الموضوع، لكن لم أجد إطلاقاً محدداً بعينه يتناول تعريف جريمة التحريض ضد السلطة وإن كان مفهوماً لديهم، وبالنظر إلى الأنظمة نجدهم عرفوا التحريض من وجهة نظر جنائية بحتة، فقالوا: إنه دفع الجاني إلى ارتكاب الجريمة بالتأثير عليه في إرادته وتوجيهها الوجهة التي يريدها المحرض، فيكون شريكاً في الجريمة إن وقعت، ويقع التحريض بطريق: الأمر، أو التهديد، أو استعمال القوة، أو النصيحة، أو دفع مال للمحرَّض.. ونحو ذلك، كما يقع عن طريق سلطة المحرِّض على المحرَّض كسلطة الأب على ابنه، والرئيس على مرؤوسه، وقد يكون التحريض علناً أو سراً، شفهياً أو مكتوباً.

وعند النظر العام في جريمة التحريض لابد من مراعاة أن يكون موضوع التحريض نفسه يمثل جريمة في نفسه، وأن يكون مباشراً حتى يتميز عن حرية الرأي والتعبير؛ لأن تصريح الشخص برأي معين لا يقتضي بالضرورة تحريضاً، ولكن لابد من أن يكون التحريض يمثل توجيهاً صريحاً نحو عمل ما يعتبر جريمة.

ومن المعنى اللغوي لمصطلح التحريض يفهم أن جوهر جريمة التحريض هو الإيحاء؛ أي مجموعة عمليات القول النفسية التي تستهدف إدخال فكرة في وجدان شخص وتترجم إلى أعمال يقترفها هذا الشخص، وعلى الأخص هي: الإغراء، والإيحاء، والتوجيه، والتشجيع، والإهاجة، والإثارة، ضد السلطة الحاكمة في الدولة أو أحد مؤسساتها، والدعوة إلى ارتكاب أفعال مخالفة للنظم واللوائح والمصالح العليا فيها[1].

حكم التحريض في الفقه وموقف النظام العام من ذلك:

قواعد الأخلاق المستوحاة من النظام العام الأخلاقي الشرعي تمنع كل خطايا القول وتحرمه، قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا يَسْخَرْ قَومٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْراً مِنْهُمْ وَلا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْراً مِنْهُنَّ وَلا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلا تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً

(١) راجع: مبادئ التحريض، محمد بك، ص ٤١٣ وما بعدها.

مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللهَ إِنَّ اللهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ [1].

فجريمة التحريض محرمة بكل المقاييس فيما بين المسلم وأخيه المسلم، ويزداد الأمر أهمية إذا كانت تتعلق بشخص الحاكم والسلطة القائمة في الدولة؛ لأنها جريمة قائمة على الظن السيئ، وقد قال عليه الصلاة والسلام: "إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا، ولا تجسسوا، ولا تحاسدوا، ولا تدابروا، ولا تباغضوا، وكونوا عباد الله إخواناً" [2].

ويتضح موقف النظام العام الرسمي من جريمة التحريض ضد السلطة - بالإضافة إلى ما سبق من أدلة تحرم الشتم والسب في حق المسلم لأخيه المسلم فضلاً عن حاكم المسلمين وإمامهم - من خلال ما يلي:

أولاً: في جريمة التحريض ضد السلطة كسر وهدم لقاعدة الطاعة التي أوجبها النظام العام لحق الولاة والحكام وذوي السلطة في الدولة المسلمة، والقرآن والسنة زاخران بالنصوص الواضحة والصريحة في وجوب هذا الأمر، وقد تم بيان حكم هذه القاعدة في ثنايا هذا البحث، ومن أبرز الأدلة على ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [3].

والقيام بعمليات التحريض والإهاجة والإثارة ضد السلطة، ونشر الأقوال السيئة عنهم، واستعداء العوام على مناهضتهم والخروج على أوامرهم ونواهيهم التي يقصد بها الصالح العام، هو تحطيم لقاعدة الطاعة وهدم لها؛ وبالتالي إخلال بالنظام العام للدولة.

ولم يسمح النظام العام الشرعي بأي إثارة أو دعوة فردية أو جماعية ضد الحاكم المسلم مهما كانت، بل أوجب الطاعة في كل الظروف، قال عليه الصلاة والسلام: "عليك السمع والطاعة في عسرك ويسرك ومنشطك ومكرهك وأثرة عليك" [4].

---

(١) سورة الحجرات، الآية رقم: ١١-١٢.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابر، حديث (٦٠٦٤).

(٣) سورة النساء، الآية رقم: ٥٩.

(٤) رواه البخاري في كتاب الجهاد، باب السمع والطاعة للإمام، حديث (٢٩٥٥)، ومسلم في كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، حديث (٣٨).

ثانياً: النظام العام الشرعي له موقف واضح من مسألة نصيحة الحاكم ومحاسبة السلطة في الدولة، وسيأتي مزيد توضيح لهذه المسألة في مبحث الإخلال بالحريات العامة. لكن علاقة هذا الأمر بجريمة التحريض هو أن النظام العام لم يدع أصلاً مجالاً لنشوء جريمة التحريض وحصول مسوغات لها. فإذا كانت هذه الجريمة بسبب ظلم السلطة فإن النظام العام وضع قواعد لحرية التعبير تتضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ وفقاً للشكل المحدد في هذه الشعيرة والقواعد الموضوعة لذلك. كما أن النظام العام كفل حرية الحديث ونظّم ذلك بقيود من أهمها على الإطلاق تحريم كل أمر يؤدي إلى التحريض عبر هذه الحرية، وإذا اقُترف التحريض من خلال هذه الحرية فإن تلك الحرية تمنع ولا يسمح بها؛ لأن الحرية بذلك أخلت بالنظام العام، والنصوص التي تؤكد هذه المعادلة كثيرة، فقد قال تعالى في معرض قصة موسى وفرعون: ﴿ فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴾ [1]، ولم يكن أسلوب التحريض في يوم من الأيام وسيلة للتغيير أو الإصلاح السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي في الدولة، فأمر الله هنا موسى وهارون بمخاطبة السلطة السياسية بأسلوب بعيد كل البعد عن سوء الأدب وفظاظة القول، كما قال سبحانه: ﴿ وَلا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ... ﴾ [2]، وقال سبحانه: ﴿ لا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلاَّ مَنْ ظُلِمَ... ﴾ [3]، فهنا وضعت ضوابط واضحة لحرية القول، وخصوصاً مع السلطة وولاة الأمر.

وعلى الرغم من تحريم التحريض ضد السلطة شرع النظام العام مناقشة الحاكم ورفع الشكوى إليه دون اللجوء إلى أساليب التحريض، ومن أوضح المواقف على ذلك موقف علي بن أبي طالب من الخوارج عندما سمح بمناقشتهم له وإيضاح موقفهم وتساؤلاتهم، لكنه لما رأى التجاوز من حيز القول إلى حيز الفعل اضطر إلى مقاتلتهم حماية للنظام العام؛ ولذا يقول الغزالي حول مسألة التحريض المخل بالنظام العام: "إن كان المحذور هو التشعب

(١) سورة طه، الآية رقم: ٤٤.

(٢) سورة الأنعام، الآية رقم: ١٠٨.

(٣) سورة النساء، الآية رقم: ١٤٨.

والتعصب والعداوة والبغضاء وما يفضي إليه الكلام فذلك محرم ويجب الاحتراز منه، ومن ذلك ما فعله عثمان بن عفان عندما أخرج أبا ذر إلى الربذة خشية أن تؤدي آراؤه التي يجهر بها إلى التفاف الناس حوله وقيام الفتنة ضد النظام القائم، حتى أن أبا ذر أطاعه في الخروج ولم ينكر عليه، بل إنه قال لما طلبوا إليه أن يقودهم إلى المقاومة الإيجابية: لو صلبني عثمان على أطول جذع من جذوع النخل ما عصيت" [1].

أنواع التحريض ضد السلطة [2]:

السلطة المستهدفة هنا في التحريض هي السلطة السياسية على وجه التحديد؛ أي السلطة الحاكمة أو شخص الحاكم أو الملك نفسه، وقد يتناول التحريض أجهزة السلطة الأخرى؛ لأن الحاكم أو الملك هو مرجع السلطات، ولذا فقد يوجه التحريض ضد السلطة القضائية مثلاً؛ فيكون التحريض موجهاً ضد أحكام القضاء والتشكيك فيها، ونشر الضغينة والإثارة ضد مسألة العدالة في الدولة، والتشكيك في نزاهة المؤسسة العدلية وحياديتها، وقد يكون التحريض موضوعياً، أي ضد منهج الدولة الديني وبعض قواعده، أو ضد منهج التعليم فيها، وكل أشكال التحريض التي تستهدف نشر البغض والكراهية ضد السلطة في المجتمع أو محاولات استعداء الناس على السلطة أو القائمين بها كلها تعد أشكالاً من أشكال التحريض، شريطة أن يكون التحريض في ذاته صالحاً لإحداث النتيجة التي تخالف النظام العام.

وقد وضع بعض الباحثين عناصر أربعة لجريمة التحريض لابد من توافرها، وهي:

١- الإيحاء ذاته: وهو عملية نفسية مادية، فالنفسية أن يحتشد فيها عزم المحرِّض وتنعقد إرادته على تحويل الغير أو دفعه، والمادية أي أن يكون لها مظهر مادي خارجي محسوس، وهي الوسيلة التي يختارها المحرِّض كالخطب والكتابات والوسائل والاتصالات والاجتماعات.

(١) إحياء علوم الدين للغزالي ١/ ١٦٥.

(٢) راجع: الجرائم المضرة بالمصلحة العامة، د.عبدالمهيمن بكر، ص: ٢١٣ وما بعدها، وكذلك جرائم التحريض وصورها، د.محمد الحديثي، ص: ٢٦٣ وما بعدها.

٢- موضوع التحريض أو الفكرة التي يتضمنها التحريض: وقد يكون ارتكاب جريمة معينة بحق السلطة، أو استحسان تلك الجريمة وتأييدها، أو بغض السلطة وكراهيتها، أو استحسان مذهب مخالف، أو ارتكاب مخالفة للنظام.

٣- جمهور التحريض: وهي الفئة المستهدفة في التحريض، وقد تكون طائفة معينة كتحريض الجند أو الضباط على عدم الطاعة، وقد تكون عامة للمجتمع وهو التحريض العلني العام.

٤- المحرَّض ضده: وهو هنا السلطة لكنها قد تأخذ أشكالاً معينة، فقد تكون السلطة السياسية كما ذكرنا، أو القضائية، أو الإدارية، أو الاقتصادية، وقد تكون جهة طبيعية أو حتى معنوية[1].

ويمكن القول: إن من أهم صور التحريض المؤثرة في النظام العام:

١- الدعوة إلى قلب نظام الحكم.

٢- التحريض للخيانة العظمى في الدولة.

٣- التحريض لعصيان النظام وعدم تطبيقه أو عدم احترامه.

٤- الدعوة إلى الفتنة السياسية وإثارة السخط والعداوة والازدراء والتحقير بالدولة.

٥- إثارة العداوة بين طبقات الشعب وفئاته.

٦- الدعوة إلى الاضطرابات والاعتصامات والتخريب.

٧- التطاول على شخص الحاكم ووزرائه وأجهزة الدولة والنظام الدستوري فيها.

٨- الطعن في صحة ولاية الملك أو البيعة أو ولاية العهد، والتشكيك فيها.

٩- التقليل من أهمية حقوق السلطة من الطاعة والولاء، والتشكيك في وجوبها.

١٠- تشجيع وتحبيذ التصرفات السابقة[2].

---

(١) راجع: جرائم التحريض، محمد بك، ص ٤١٨.

(٢) راجع: جرائم النشر المضرة بالمصلحة العامة، د.محمد عبداللطيف، ص ١٧٩ وما بعدها، جرائم التحريض، محمد بك، ص ٤٦٢.

التحريض في النظام السعودي:

النظام السعودي من الأنظمة المدركة تماماً لخطورة التحريض أو زرع الفتنة أو الدعوة إلى نشر الفوضى، سواء كانت بشكل جماعي أو فردي، ومهما كانت وسائلها وطرقها، وسواء كانت موجهة لرأس السلطة السياسية أم لدوائر الدولة والمسؤولين فيها الذين يمثلونها، ونجد المنظم السعودي في أكثر التنظيمات والتعليمات والقواعد النظامية جعل من الولاء للدين أولاً ثم للسلطة والدولة وللقيادة هاجساً لكل منتمٍ لهذا البلد؛ لأن هذا الأمر مما يجب على المحكومين تجاه الحاكم بموجب عقد البيعة، وبالتالي يمكن القول: إن الولاء للسلطة الحاكمة في الدولة واجب شرعي قبل أن يكون واجباً نظامياً، ولما صدرت الأنظمة واللوائح كان من المناسب تكريس هذا الأمر في النفوس حتى يعلم علم اليقين أن ما يضاد ذلك من التحريض ودس الدسائس وبث الأقوال والأفعال التي تعبر عن عدم الولاء الكامل والطاعة والانقياد المطلوبين يُعد أمراً مجرماً ومصادماً للنظام العام القائم على قاعدة الطاعة والسمع والانقياد للحاكم، ومن النصوص على ذلك:

١- نصت المادة السادسة من النظام الأساسي للحكم على أن "يبايع المواطنون الملك على كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره"، وهذا النص النظامي يقرر وجوب السمع والطاعة، ويقرر أيضاً عدم مشروعية ما يضادها من التحريض ضد السلطة.

٢- المادة التاسعة قريبة من مقتضى النص السابق، حيث أكدت على أن قاعدة السمع والطاعة والولاء للسلطة السياسية والوطن والدولة واجب اجتماعي وأسري، وما يخالف ذلك من التحريض ضد السلطة لابد من أن ينبذ؛ لأنه يخالف هذا السمت الأسري الاجتماعي في الدولة، حيث نصت المادة على أن "الأسرة هي نواة المجتمع السعودي، ويربى أفرادها على أساس العقيدة الإسلامية وما تقتضيه من الولاء والطاعة لله ولرسوله ولأولي الأمر، واحترام النظام وتنفيذه وحب الوطن، والاعتزاز به وبتاريخه المجيد".

٣- أشارت المادة (١٢) إلى جانب مجتمعي أكبر يؤثر فيه التحريض سلباً، وهو موضوع حيوي مهم، ألا وهو موضوع الوحدة الوطنية التي لا تتأتى بشكل كامل إلا من خلال

السمع والطاعة والولاء الكامل غير الناقص للسلطة السياسية في الدولة، حيث نصت المادة على أن "تعزيز الوحدة الوطنية واجب، وتمنع الدولة كل ما يؤدي للفرقة والفتنة والانقسام".

٤- لم يكتف المنظم السعودي على تأكيد خطورة التحريض من خلال ما سبق، بل دعا إلى أن تكون هذه الجريمة منبوذة في أوساط المجتمع كله، ويتم غرس ذلك في مناهج التعليم، فأكدت المادة (١٣) على أن "يهدف التعليم إلى غرس العقيدة الإسلامية في نفوس النشء، وإكسابهم المعارف والمهارات، وتهيئتهم ليكونوا أعضاء نافعين في بناء مجتمعهم، محبين لوطنهم معتزين بتاريخه".

٥- فرض النظام الأساسي للحكم الدفاع عن العقيدة الإسلامية والمجتمع والوطن، وجعله من الواجبات المفروضة على كل مواطن، والتحريض ضد السلطة يتصادم مع واجب الدفاع والحماية، حيث أكدت المادة (٣٤) أن "الدفاع عن العقيدة الإسلامية والمجتمع والوطن واجب على كل مواطن..".

٦- من المواد الأكثر وضوحاً على خطورة التحريض، بل أكدت على خطره، المادة (٣٩)، حيث نصت على أن "تلتزم وسائل الإعلام والنشر وجميع وسائل التعبير بالكلمة الطيبة وبأنظمة الدولة، وتسهم في تثقيف الأمة ودعم وحدتها، ويحظر كل ما يؤدي إلى الفتنة أو الانقسام أو يمس بأمن الدولة وعلاقاتها العامة، أو يسيء إلى كرامة الإنسان وحقوقه..".

٧- عالج المنظم السعودي الأسباب الداعية أصلاً إلى التحريض، فقد يكون الإنسان ناقماً على السلطة السياسية لأجل ظلم وقع به، أو لأجل حق غلب عليه، أو لأجل منكر يراه، فسارع المنظم السعودي إلى منع مشكلة وجريمة التحريض قبل وقوعها عندما قرر حق المواطن في مناقشة السلطة الحاكمة بأي شكوى أو مظلمة، ومخاطبتها في أي شيء يعرض له من الشؤون، ويفهم من ذلك أنه لا عذر لمن قام بالتحريض ضد السلطة؛ لأن هدفه حين ذاك أصبح هدفاً إفسادياً ضد النظام العام وليست مشكلة شخصية، حيث أفادت المادة (٤٣) بهذا المعنى، فجاء فيها: "مجلس الملك ومجلس ولي العهد مفتوحان لكل مواطن ولكل من له شكوى أو مظلمة، ومن حق كل فرد مخاطبة السلطات العامة فيما يعرض له من الشؤون".

٨- ورد في نظام الضباط الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٤٣ في ٢٨/ ٨/ ١٣٩٣هـ في مادته (١٦) الفقرة (أ) أنه يجب على الضباط الولاء التام للمليك، والمحافظة على مصالح الوطن والقوات المسلحة، كما نصت المادة (١٧) على عدد من الأعمال المحرمة على الضابط، ومن أهمها جريمة التحريض، فنصت المادة في فقرتها (ب) على أنه يحظر على الضابط نقل المعلومات الرسمية لنشرها في الصحف أو في أي وسيلة نشر أخرى دون موافقة مسبقة من المراجع المختصة.. والفقرة (ج) حظرت عليه إبداء الآراء السياسية أو الاشتغال بالسياسة وحضور اجتماعات الهيئات والمنظمات ذات المبادئ أو الميول السياسية، أو التشجيع لها، أو عقد اجتماعات لانتقاد أعمال الدولة، أو أن يشترك بأية صورة في أي إجراءات هدفها الغايات المذكورة.. والفقرة (هـ) حظرت أيضاً توزيع مطبوعات أو نشرات سياسية، أو التوقيع على عرائض أو وسائل من شأنها النيل من سمعة الدولة أو القوات المسلحة.

٩- كذلك نظام خدمة الأفراد الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٩ في ٢٤/ ٣/ ١٣٩٧هـ جرم أعمال التحريض والأشكال الموصلة إليها، كما سبق في نظام الضباط، وأكد في مادته (٦٠) في الفقرة (ح) على أنه يحظر على الأفراد توجيه النقد أو اللوم إلى الحكومة بأية وسيلة من وسائل الإعلام الداخلية أو الخارجية.

١٠- نظام محاكمة الوزراء الصادر بالمرسوم الملكي رقم ٨٨ في ٢٢/ ٩/ ١٣٨٠هـ من أوضح الأنظمة على التجريم والعقوبة تجاه الأفعال المخالفة للنظام العام الأمني عموماً، وهو قد جرم التحريض على وجه الخصوص في المادة (٢) الفقرة (٤)، ورتب عقوبة عليها ووصفها بـ "زعزعة ولاء أفراد القوى المسلحة للملك"، ثم أكدت المادة (٢) على قضية التجريم لأفعال التحريض عندما أدخلت التحريض ضمن جرائم الخيانة العظمى، فنصت المادة على أن تعتبر الأفعال الآتية خيانة عظمى، وعددت منها في الفقرة (هـ) تحريض الجنود أو المدنيين على الانضمام للعدو. وسيأتي مزيد تفصيل للموضوع في عقوبات التحريض.

المطلب الثاني

رفض تطبيق النظام وتعطيل أجهزة الدولة

الدولة المسلمة تحكم بالشريعة الإسلامية، ودستورها وأنظمتها وتشريعاتها قائمة على ذلك، والقيام برفض تطبيق النظام والتعطيل المتعمد لأجهزة الدولة العامة هو امتناع عن تطبيق حكم الشريعة وتعطيل لأدوات هذا التطبيق؛ لأن الامتناع عن تطبيق أحكام النظام المستمد من الشريعة والموضوع للمصلحة العامة يعد معارضة لهذه الأحكام، وهو كفر وردة، قال سبحانه: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [1].

ويقول سبحانه: ﴿ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ للهِ.. ﴾ [2]، ويقول سبحانه: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنْ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا.. ﴾ [3]،. قال البهوتي: (من أصر على الجحد أو الشك كفر لمعاندته للإسلام وامتناعه من قبول الأحكام غير قابل لكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ وإجماع الأمة) [4].

إن رفض تطبيق الحكم الشرعي وأنظمة الدولة من أكبر الجرائم والإخلالات التي تصيب النظام العام الأمني؛ لأن في هذا العمل إذعاناً في الباطل وصداً عن سبيل الله تعالى، ورفض تطبيق النظام أو استهداف تعطيل أجهزة الدولة يأخذ صوراً وأشكالاً متعددة، وقد عالج الفقه الإسلامي كل هذه الأشكال والصور ما دامت تتعارض مع المصلحة العامة في استتباب الأمن وبقاء السلطة السياسية الحاكمة التي لم تقترف أمراً محرماً.

إن مجرد زعزعة أو إخلال رابطة عقد البيعة مع السلطة وأجهزتها التي تأسست على وجوب السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره يوجب تصنيف ذلك على أنه تعطيل ورفض لتطبيق ما يأمر به ولي الأمر من مصلحة للعامة والكافة، ومجرد عدم قناعة الأفراد أو الآحاد بجدواها أو تشهي مخالفتها يوجب تصنيف ذلك بالمخالفة الصريحة والواضحة للنظام العام الأمني.

وفيما يلي أبرز تلك الصور في الفقه الإسلامي وفي النظام السعودي:

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٤٤.

(٢) سورة الأنعام، الآية رقم: ٥٧.

(٣) سورة الجاثية، الآية رقم: ١٨.

(٤) منتهى الإرادات للبهوتي ٣/ ٣٨٧.

أولاً: في الفقه:

١- الـــردة، وقد سبق الكلام عنها، وهي من أظهر صور رفض تطبيق النظام.

٢- الحرابـــة.

٣- الافتيات على السلطة.

أولاً: الحـرابـــة: الحرابة في اللغة من حرب: والحاء والراء والباء أصول ثلاثة: أحـدها السلب، والآخر دويبة، والثالث بعض المجالس. والحَرْب اشتقاقها من الحَرَب وهو السلب، يقال: حربته ماله، وقد حُرب ماله؛ أي: سلبه، حرباً، والحريب المحـروب، ورجـل محـراب: شجاع قؤوم بأمر الحرب مباشر لها.

وحريبة الرجل: ماله الذي يعيش به، فإذا سُلِبه لم يقم بعده [(١)].

الحرابة في الاصطلاح: مفهوم الحرابة عند الفقهاء شبه متفق عليه فيما بينهم، واخـتلاف التعاريف لديهم راجع للاختلاف في مدى شـمولها لأنـواع معينـة مـن الجـرائم، وفي شروط المحارب والمكان الذي تقع فيه الحرابة.

فعرفها بعضهم بأنها: الخروج على المارة لأخذ المال على سبيل المغالبة عـلى وجـه يمتنـع المارة عن المرور وينقطع الطريق، سواء كان القطع من جماعة أو مـن واحـد لـه قـوة القطـع، وسواء كان القطع بسلاح أو بغيره، وسواء كان بمباشرة الكل أو التسبب من البعض [(٢)].

وعرف المحاربون بأنهم (الذين يعرضون للقوم بالسلاح في الصحراء فيغصبونهم المـال مجاهرة) [(٣)].

الفقهاء توافقت أقوالهم على شمول قاطع الطريـق بهـذا الوصـف إذا شـهروا الـسلاح وتفاوتت عباراتهم في نوعية السلاح المستخدم، ومكـان حـصول المحاربـة وقطـع الطريـق، ووجود المجاهرة من عدمها، كما تباينت بعض أقوالهم في بعض صور قطع الطريـق كالمغالبـة

---

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/ ٤٨، ولسان العرب لابن منظور ١/ ٣٠٣.

(٢) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٩٠.

(٣) راجع: نهاية المحتاج للرملي (٨/ ٣)، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (٥/ ١٥٦)، كما أخـذ المـنظم الـسعودي بهـــذا الرأي من خلال فتوى هيئة كبار العلماء رقم (٨٥) وتـاريخ ١١/ ١١/ ١٤٠١هــ التـي سيأتي مزيـد توضيح لها.

على الأعراض فقط دون الأنفس والأموال، فالشافعية والمالكية اعتبروا التعرض للبُضع مجاهرة من الحرابة، وهو الصحيح والراجع المتوافق مع مقتضيات العصر، حيث ظهرت جرائم خطف النساء والأطفال [1].

حكم الحرابة: الحرابة من الآثام العظيمة والجرائم الخطيرة والذنوب الكبيرة التي لا تغتفر إلا بالتوبة النصوح، وسمى الله مرتكبيها بالمحاربين المفسدين في الأرض، الساعين لإخلال الأمن والاستقرار والنظام العام؛ ولذا جاءت عقوبتها مغلظة، والنصوص القرآنية والنبوية دالة على تحريم هذا الفعل وتجريمه، فمن الكتاب:

قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [2].

ودلالة آية الحرابة تلك قوية وواضحة على عظم هذه الجريمة المتمثلة في عدم تطبيق الأوامر والنواهي التي جاءت بها الشريعة ونظمها النظام؛ لأن المحاربين يسيرون في عكس ذلك كله، فهم يسعون ضد النظام العام وضد المصلحة التي يطلبها.

ومن السنة ما ثبت عنه عليه الصلاة والسلام قوله: "من حمل علينا السلاح فليس منا" [3].

بل تجاوز النهي إلى مجرد الإشارة أيضاً بالسلاح إلى المسلم حفاظاً وصيانة له بما ثبت عنه ﷺ أنه قال: "من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة تلعنه حتى يدعه، وإن كان أخاه لأبيه وأمه" [4]، وقد نُقل الإجماع على حرمة هذا الفعل [5].

---

(١) راجع: المغني لابن قدامة ١٢/ ٤٧٤.

(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٣.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب من حمل علينا السلاح (حديث: ٧٠٧٠)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب من حمل علينا السلاح، (حديث: ١٦١).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة، باب النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم، حديث (١٢٥).

(٥) الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر ٢/ ١٢١-١٢٢.

ثانياً: الافتيات على السلطة:

الافتيات على السلطة شكل من أشكال رفض تطبيق النظام وتعطيل أجهزة الدولة، ولكنه شكل يتخذ موقفاً أقل حدة من موقف الحرابة الذي يتم فيه اتخاذ وسائل تسلح علني ومقاومة عنيفة ضد الدولة، وقد يؤدي إلى القتل أو الإصابة ونهب الأموال وإخافة السبيل، إلا أن هذا الأمر لا يقلل من خطورة الافتيات على السلطة؛ لأنها باب واسع كبير للدخول من خلاله إلى الرفض العلني للنظام الذي فرضته الدولة ويؤدي بالتالي إلى تعطيل أعمال السلطة من خلال ممثليها في أجهزتها المختلفة، بل لا يكون لهذه الأجهزة أي دور يذكر إذا عمد الشخص إلى ممارسة أعمال سيادية سلطانية يختص بها السلطان دون غيره، فيتم تهميش السلطة كلها ويختل بذلك النظام العام الذي يستمد تماسكه ووحدته من الصلاحيات والهيكليات التي تضعها السلطة الحاكمة في الدولة لتسيير أعمالها ومصالحها.

تعريف الافتيات:

الافتيات في اللغة: يقال: "افتات بأمره؛ أي: مضى عليه ولم يستشر أحداً" [1].. ويقال: "افتات الرجل افتياتاً وهو رجل مفتات وذلك إذا قال عليك الباطل" [2]. "وافتات برأيه: انفرد واستبد به، وكل من أحدث دونك شيئاً فقد افتات عليك فيه" [3].

تعريفه في الاصطلاح: عرف بعض الفقهاء الافتيات وصوروه على أنه: "الاستبداد بالرأي، وهو افتعال من الفوت وهو السبق" [4]،. وقيل هو: التعدي على حق من له حق بفعله عنه دون استئذانه [5].

فهو ذو معنى شامل لكل أنواع التعدي على صاحب الحق، والقاسم بين أنواع التعدي على حقوق الغير هو التعدي عليها دون إذنهم، وهو هنا يعنينا في المفهوم اللفظي في تعدي المواطن على حق الحاكم أو السلطة بفعل شيء من وظائف الدولة أو أجهزتها دون إذن أو تخويل.

---

(١) تهذيب اللغة للأزهري ١٤/ ٣٣١، تاج العروس للزبيدي ١/ ٥٦٧.

(٢) مختار الصحاح للرازي، ص ٤٨٨.

(٣) لسان العرب لابن منظور ٢/ ٦٤.

(٤) شرح فتح القدير لابن الهمام ٥/ ٤٦٥.

(٥) راجع: المبدع لابن مفلح ٢/ ٤٥، البحر الرائق لابن نجيم ٥/ ٨٩.

حكم الافتيات:

الافتيات على السلطة من الأمور المحرمة، والسلطة من النظام العام؛ لأن الشريعة أوجبت الطاعة والنصيحة للإمام، وقررت له صلاحيات يمارسها وفقاً للولاية العامة التي يتقلدها، وليس لأحد أن يسلب الإمام هذه الصلاحيات ويمارسها من تلقاء نفسه؛ فيختل حين ذاك ميزان المجتمع، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وليس لأحد أن يزيل المنكر بما هو أنكر منه، مثل أن يقوم واحد من الناس يريد أن يقطع يد السارق ويجلد شارب الخمر ويقيم الحدود؛ لأنه لو فعل ذلك لأدى إلى الهرج والفساد؛ لأن كل واحد يضرب غيره ويدعي أنه يستحق ذلك؛ فهذا ينبغي أن يقتصر فيه على ولي الأمر"(١)، فالهرج والفساد الذي حذر منه شيخ الإسلام ابن تيمية وجعله نتيجة من نتائج الافتيات على السلطة هو تدمير حقيقي لقواعد النظام العام الأمني، فلا يأمن الناس على أرواحهم ولا على دمائهم أو أعراضهم أو أموالهم في ظل تعطيل أعمال السلطة وبسط نفوذها في الدولة وقيام جماعات أو فرق أو حتى أفراد بالتحكم في آحاد الرعية، بل اتفق أئمة الفتوى على أنه لا يجوز لأحد أن يقتص من أحد حقه دون السلطان، بل ذلك متروك للسلطان أو من يفوضه السلطان بذلك(٢).

صور الافتيات على السلطة:

أولاً: الافتيات في جانب تنفيذ العقوبات، ومن صوره:

أ- الحدود: حيث يقرر الفقهاء أنها لا تنفذ إلا عن طريق السلطان، وإن تم تنفيذها دونه فإن ذلك يعد افتياتاً عليه.

ب- القصاص يكون تنفيذه بحضرة السلطان؛ أي بإشرافه وتحت رعايته، وهو حق يُمكّن أهل القتيل من تنفيذه بعد صدور الحكم فيه، لكن الذي يشرف على ذلك هو السلطان، وإذا منع السلطان ذلك وجعله ضمن وظائفه فله ذلك إذا خيف حصول فتنة أو حيف في القصاص.

(١) مختصر الفتاوى المصرية للبعلي، ص ٦٢٤.

(٢) راجع: تفسير القرطبي ٢/ ٢٥٦.

جـ- التعزير: فأمر تنفيذه مفوض إلى السلطان[1].

ثانياً: الافتيات في مجال التنظيمات العامة، ومن صوره:

أ- ضرب الدراهم والدنانير، فهو خاص بالإمام.

ب- منع إحياء الأراضي وجعلها حمى لنبت الكلأ ورعي المواشي.

جـ- منح الإقطاعات والامتيازات.

د- تقييد بعض المباحات وتنظيمها لضرورة استوجبت ذلك، أو لمصلحة مبتغاة، أو لسد ذريعة قد تنتج من التوسع في هذا المباح.

هـ- توزيع الولايات وتنظيم المهام، كولاية القضاء وولاية الجيش وولاية الحسبة ونحوها[2].

و- منح عقد الذمة وعقد الأمان لجميع الكفار.

ز- إعلان حالة الحرب والقتال مع الأعداء.

ح- الدعوة إلى الجهاد والهدنة مع الأعداء ونحو ذلك[3].

رفض تطبيق النظام وتعطيل أجهزة الدولة في النظام السعودي:

حيث إن أشكال رفض تطبيق النظام وتعطيل أجهزة الدولة عديدة، وتم حصر الحديث في ثلاث صور هي: الردة، والحرابة، والافتيات على السلطة. فإن موقف المنظم السعودي في مجال التجريم واضح من مسألة الردة، كما سبق، ومن مسألة الحرابة كما سيأتي في مبحث عقوبة الحرابة. أما الافتيات على السلطة فنجد أن المنظم السعودي أولى ذلك عناية خاصة، فأكد مراراً وفي نصوص كثيرة على جهة الاختصاص، وحدد صلاحيات كل جهة أو إدارة، وهذا يعني منع وتجريم أي فعل يخالف هذه النصوص، ومن ذلك:

---

(١) راجع: المبسوط للسرخسي ٩/ ١٠٤، ١٠٥، مغني المحتاج للشربيني ٤/ ١٩٣، المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٧٢، ٣٣٤-٣٣٥.

(٢) راجع: حاشية البجيرمي ٢/ ٢٨، مغني المحتاج للشربيني ١/ ٣٩٠، الأحكام السلطانية للماوردي، ص ١٥، ٦١، المنثور في القواعد للزركشي ١/ ٣٠٩، الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ١١٢، ١٥٨.

(٣) راجع: المهذب للشيرازي ٢/ ٢٥٣، حاشية الدسوقي ٢/ ٢٠١، كشاف القناع للبهوتي ٣/ ٤١، ٣/ ١١٧، المبدع لابن مفلح ٣/ ٣٩٠، ٣٩٨.

١- أن النظام الأساسي للحكم في كثير من نصوصه إما أن يعهد بالتنفيذ إلى الدولة، أو أن ينص على أن النظام يبين ذلك، ولم يعهد لأحد بمثل تلك المهمات أو يمنحه حقها، فكثيراً ما نص على مهام الدولة في حماية الأموال (المادة ١٦)، وحماية الحرية الملكية الخاصة (المادة ١٠)، وتطبيق الشريعة (المادة ٢٣)، وحماية حقوق الإنسان (المادة ٢٦)، وتوفير الأمن (المادة ٣٦)، ومنح حق اللجوء السياسي (المادة ٤٢).. وهكذا، ثم نص في المادة (٤٤) على أن الملك يعتبر مرجعاً للسلطات القضائية والتنفيذية والتنظيمية، ثم في المادة (٥٠) تم تقرير حق خاص للسلطة وهو أن الملك أو من ينيبه معنيون بتنفيذ الأحكام القضائية، وفي المادة (٥٢) نص على أنه يتم تعيين القضاة بأمر ملكي... والملك هو القائد الأعلى للقوات المسلحة المادة (٦٠)، وهو الذي يعلن حالة الطوارئ والتعبئة العامة والحرب المادة (٦١)، كل تلك المواد الواردة في النظام الأساسي للحكم وغيرها تؤكد أن من يقفز على أعمال السلطات الحاكمة أو من يمثلها في الدولة من أجهزة ومصالح ووزارات ودوائر حكومية أنه رافض لتطبيق النظام الحقيقي الثابت بالدستور ومعطل لتلك النصوص.

٢- في الأنظمة الأخرى نجد تأكيداً لما سبق، ففي المادة (٢٢٠) من نظام الإجراءات الجزائية نجد أنها أكدت أن تنفيذ الأحكام الصادرة بالقتل أو الرجم أو القطع يتم بعد صدور أمر من الملك أو من ينيبه.

٣- بعض النصوص النظامية تمنع وتقيد بعض المباحات لمصالح تراها ضرورية، كما نصت المادة السادسة من نظام مجلس الوزراء على أنه: "لا يجوز لعضو مجلس الوزراء أثناء توليه العضوية أن يشتري أو يستأجر مباشرة أو بالواسطة أو بالمزاد العلني أياً من أملاك الدولة، كما لا يجوز له بيع أو إيجار أي شيء من أملاكه إلى الحكومة، وليس له مزاولة أي عمل تجاري، أو قبول العضوية لمجلس إدارة أي شركة"، فالحال هنا أن مخالفة هذا النص تعتبر رفضاً لتطبيق النظام حتى مع جواز الفعل الأصلي وإباحته، إلا أنه افتيات على السلطة التي منعت ذلك لمصلحة تراها.

المطلب الثالث

محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة

اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة يتمثل في وقائع وأشكال عديدة، وكلها مخلة بالنظام العام للدولة؛ لأن اغتصاب السلطة معناه محاولة الانقلاب على نظام الحكم وليس ذاتياً في شخص الحاكم أو السلطة، بل يتعداه إلى انتهاك السيادة التي تحوط الدولة؛ ولذا سيكون الحديث في هذا المبحث منتظماً في عدة مجالات تعتبر اغتصاباً للسلطة وانتهاكاً للسيادة.

المراد باغتصاب السلطة:

الاغتصاب في اللغة من الغصب، وهو: أخذ الشيء ظلماً، يقال غصبه على الشيء: قهره[1].

وأما السلطة فقد سبق تعريفها، والمقصود من هذا المصطلح هو محاولة الاستيلاء على مقاليد الحكم في الدولة قهراً.

أما انتهاك السيادة فالانتهاك في اللغة من الهتك، وهو: خرق الستر عما وراءه. قال ابن فارس: الهاء والتاء والكاف: أصل يدل على شق في شيء، وهتك عرش فلان: هدّ وشقّ[2].

وأما السيادة فهي من القوة، قال ابن فارس: السيادة من السيد وهو الحليم، وقيل: سمي السيد سيداً لأن الناس يلتجئون إلى سواده. وقال ابن منظور: السيد الرئيس[3].

والسيادة في المعنى الاصطلاحي ذات موضوع متشعب جداً ليس هذا مجال تفصيله، ولكن مراد الباحث في انتهاك السيادة هي السيادة التي يقصد بها سلطة ولي الأمر في التدبير وفي الحكم وفي الإشراف على أعمال الدولة وسلطاتها، سواء السلطة التنظيمية، أو التنفيذية، أو القضائية؛ وبالتالي فإن انتهاك السيادة للدولة هي خرق هذه السلطات وهدم الحقوق الممنوحة للسلطة في بسط سيادتها على الدولة؛ أي اغتصاب حق التنظيم، أو اغتصاب حق التنفيذ، أو اغتصاب حق الإشراف على القضاء أو على المرافق الأخرى المهمة في الدولة

---

(١) راجع: لسان العرب لابن منظور ١/ ٦٤٨، المعجم الوسيط ٢/ ٦٦٠، القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص ١٢٠.

(٢) راجع: لسان العرب لابن منظور ١٠/ ٥٠٢، معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٦/ ٣٢.

(٣) راجع: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٣/ ١١٤، لسان العرب لابن منظور ٣/ ٢٢٤.

كالجيش والاقتصاد ونحوهما[1].

اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة من أشد الجرائم وأخطرها على النظام العام الشرعي والأمني في الدولة، وقد عالج الفقهاء هذه المسألة التي تعد أساساً في محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة من خلال عدة قضايا مهمة، منها مسألة الاغتيال عموماً للمسؤولين والنافذين في الدولة لأجل التصفية الجسدية ومن ثم فرض الرؤى أو السياسات التي يراها المعارضون أو المفسدون، وهي وسيلة قذرة من وسائل اغتصاب السلطة.

ومنها مسألة الخروج على الحاكم؛ ولذلك سنتناول الموقف الفقهي لمحاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة من خلال أربعة محاور:

١- حكم محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة في الدولة المسلمة.

٢- حكم اغتيال أصحاب السلطة الحاكمة في الدولة المسلمة.

٣- حكم البغي على السلطة الحاكمة في الدولة المسلمة.

٤- حكم محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك سيادة الدولة المسلمة من قبل الأعداء.

أولاً: حكم محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة في الدولة المسلمة:

محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة في الدولة المسلمة أمر خطير وعظيم، وقد حرمته الشريعة ووقف ضده النظام العام وجعل من تلك الأفعال جرائم أمنية عالية الخطورة، وعالجتها الشريعة عبر تحذيرها المتكرر من جرائم الحرابة وجرائم البغي وجرائم الإفساد في الأرض، وقد تضافرت النصوص الكثيرة على تكريس مفهوم الطاعة أولاً في نفوس الناس ومجتمع الدولة المسلمة، ثم إلى التحذير الشديد من محاولات اغتصاب السلطة أو انتهاك السيادة، والنصوص تلك سبق الوقوف عليها مراراً في مواضع عدة، وهي في هذا الموضع أقرب للاستشهاد وأوضح في الدلالة، فقد قال سبحانه: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ...﴾[2].

وقال سبحانه في قضية القتال المسلح ضد من يقترف هذا الفعل وهي جريمة البغي

---

(١) راجع: نظرية السيادة، د.صلاح الصاوي، ص ٢٨ وما بعدها.

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ٥٩.

وسيأتي لها مزيد تفصيل: ﴿ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [1]. وقال عليه الصلاة والسلام في تحريم الخروج على السلطة العادلة: "من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه" [2]. وعن ابن عباس رضي الله عنهما، عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال: "من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه ليس أحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية" [3].

فهذه القضية محسومة بنصوص الشرع الحنيف وبأقوال العلماء والفقهاء الذين أجمعوا على حرمة الخروج على السلطة في الدولة المسلمة.

ثانياً: حكم اغتيال أصحاب السلطة الحاكمة في الدولة المسلمة:

الاغتيال في اللغة يطلق على عدة معانٍ، فمنه المخادعة والغيلة، والاغتيال: الخديعة والغيلة، فعلة من الاغتيال، وقتله غيله: خدعه، وتطلق الغيلة على الهلاك، يقال: غاله يغوله غولاً أهلكه، ويطلق على إيصال الشر أو القتل إليه من حيث لا يعلم ولا يشعر، والغائلة الفساد والشر، وفي معاني الغيلة الاستخفاء وبعد المسافة. وأكثر معاني الغيلة تدور حول الخديعة والاستخفاء بقصد الإهلاك وإيصال الشر إليه من حيث لا يدري به ولا يحتسبه [4].

الاغتيال في الاصطلاح:

للاغتيال تعاريف كثيرة عند الفقهاء، فقيل هو: "القتل خفية" [5]، وقيل: هو الغدر وهو أن يقتله لأخذ ماله أو زوجته أو ابنته، وقيل: هو قتل النفوس سراً لأخذ المال [6].

---

(١) سورة الحجرات، الآية رقم: ٩.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإمارة باب حكم من فرق أمر المسلمين، حديث (٦٠).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الفتن (حديث : ٧٠٥٢)، ومسلم في كتاب الإمارة (حديث : ٥٦).

(٤) راجع: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٤/ ٤٠٢، لسان العرب لابن منظور ١١/ ٥٠٧-٥١٣، القاموس المحيط للفيروزآبادي ص ١٠٤٠.

(٥) شرح حدود ابن عرفة لابن الرصاع ٢/ ٦٥٤.

(٦) راجع: السياسة الشرعية لابن تيمية ص ٨٤.

وعرف أيضاً بأنه (ما كان عمداً عدواناً على وجه الحيلة والخداع، أو على وجه يأمن معه المقتول من غائله القاتل سواء أكان على مال أو لانتهاك عرض أو خوف فضيحة وإفشاء سر أو نحو ذلك، كأن يخدع إنسان شخصاً حتى يأمن منه، ويأخذه إلى مكان لا يراه فيه أحد، ثم يقتله لأخذ زوجته أو ابنته، وكأن تقتل الزوجة زوجها في مخدعه أو منامه مثلاً للتخلص منه، أو العكس أو نحو ذلك) [1].

فجريمة الاغتيال إذا أخذت بالمنظور الواسع ومن زاوية الدراسة البحثية لجانب الإخلال بالنظام العام قد تبين للناظر من الوهلة الأولى أنها غير لصيقة بهذا الجانب وبعيدة عنه كثيراً؛ لأنها قد تكون جريمة منفردة ترتكب في حق شخص بعينه ولا أثر لها على المجموع، ولا على نظام المجتمع، ولا على الشأن الأمني العام فيه، وأنها تقترب من القتل العلني في كونها جريمة وقعت بين شخصين أو أكثر لا تأثير لها على باقي الأصعدة النظامية الأخرى في الجماعة، وهذا في ظاهره قد يكون له وجه لولا أن جريمة الغيلة على القول الصحيح من أقوال العلماء جريمة من جرائم الحدود؛ أي حقوق الله التي لا تقبل العفو ولا الصلح ولا الإبراء، وبالتالي فاتصافها بالحدية يقرب إلى الذهن جسامة الفعل المرتكب من خلالها وهتك مرتكبيها للنظام العام الأمني في الدولة، خصوصاً أن الأهداف التي تهدف إليها جريمة الاغتيال تسير في نسق جرائم الإخلال بالأمن العام والتخريب، ومن ثم الإخلال تبعاً لذلك بالنظام العام للدولة، وإذا اقتربنا أكثر من هذا المدرك الذي نحاول إيضاحه يتبين أن محاولة اغتصاب السلطة نفسها وانتهاك سيادتها وسيادة أجهزتها تكون من خلال هذا العمل الخسيس وهو الاغتيال؛ أي اغتيال الحاكم أو الملك أو رئيس السلطة أو الوزراء العاملين فيها أو رجالات الدولة ومسؤوليها والنافذين في أعمالها والمسؤولين في دوائرها ومصالحها.

حكم جريمة الاغتيال:

الاغتيال من جرائم القتل البشعة والمروعة حيث تزهق الأرواح على حين غرة مع استعمال المكر والخديعة والأساليب الدنيئة سريعة الفتك وشديدة التدمير، دونما رادع من

(١) قرار هيئة كبار العلماء بالمملكة رقم (٣٨) في ١١/ ٨/ ١٣٩٥هـ.

دين أو نظام أو ضمير، ولاسيما إذا كانت الجريمة موجهة ضد أشخاص معينين ينبني على اغتيالهم إضرار بالمصالح العامة في المجتمع وإلحاق الأذى بالنظام السائد، سواء النظام الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي أو الفكري، والأدلة متضافرة على ذلك من القرآن والسنة، وهي معلومة، وتكررت معنا.

اغتيال الحاكم:

اغتيال الحاكم وسيلة من وسائل محاولة اغتصاب السلطة في الدولة المسلمة؛ لأنه الرجل الأول في سدة السلطة واغتياله بأي أسلوب من أساليب الاغتيال يهيئ لاغتصاب السلطة والحصول عليها وقلب نظام الحكم.

واغتيال الحاكم يتردد بين صورتين من صور القتل، فإذا اعتبر ضمن أنواع وصور قتل الغيلة المعروفة واكتملت فيه شروط القتل غيلة؛ فلاشك أنه يرجع فيه إلى أصل الخلاف في قاتل الغيلة: هل يقتل حداً أم قصاصاً؟ وتبين أن القول الراجح في المسألة أن قاتل الغيلة يقتل حداً لا قصاصاً؛ وبالتالي فإن الحكم في قاتل الغيلة ينسحب على قاتل الحاكم لأنه كغيره من المسلمين وأبناء الدولة، وتسري عليه الأحكام التي تسري على غيره، فقاتل الحاكم غيلة يقتل حداً لا قصاصاً.

ولكن هناك جانب آخر فقهي يرى أن اغتيال الحاكم على وجه الخصوص لا يندرج ضمن صور وأشكال قتل الغيلة؛ لأنه إمام المسلمين وحاكمهم يختلف عن غيره من أفراد المجتمع، فإضافة إلى الصفة الشخصية التي يشاركه فيها كل فرد من أفراد الأمة وهي صفته باعتباره فرداً من أفراد الدولة، فإنه يتميز بصفة أخرى وهي الصفة الاجتماعية لكونه إمام المسلمين والمسؤول الأول عن إدارة شؤون الدولة الإسلامية وتنظيم أمورها وحفظ الأمن فيها وتوفير سبل العيش لأبنائها وإقامة العدل فيها وحمايتها من الأعداء في الداخل والخارج، فهذه الصفة تزيد فيها عن بقية الأفراد في المجتمع الإسلامي لما عليه من وظائف وواجبات دينية ودنيوية تعود لصالح أفراد هذا المجتمع [1].

بالإضافة إلى أن اغتيال الحاكم أو حتى قتله دون غيلة يتحقق فيه هدف الإفساد الأعظم

---

(١) راجع: الأحكام السلطانية للماوردي، ص ١٥-١٦.

والإخلال بالنظام العام؛ لأن مصيبة قتل الحاكم أعظم من غيرها، وفيها إظهار للمآرب والأهداف والرغبات السياسية والاجتماعية والدينية، وتقويض للمصالح التي بني عليها أصلاً تنصيبه ووضعه في هذا الموقع.

يقول ابن تيمية: (اختلف الفقهاء فيمن يقتل السلطان كقتلة عثمان وقاتل علي، رضي الله عنهما، هل هم كالمحاربين فيقتلون حداً أو يكون أمرهم إلى أولياء الدم؟ على قولين في مذهب الإمام أحمد وغيره؛ لأن في قتله فساداً عاماً) [1].

ثالثاً: حكم البغي على السلطة الحاكمة في الدولة المسلمة:

تعريف البغي:

البغي في اللغة مصدر بغى، ويأتي هذا الفعل على عدة معانٍ منها: الجرح، يقال: بغى الجرح وهو يبغي بغياً إذا ترامى إلى فساد، ويطلق على الطلب فيقال بغى ضالته أي طلبها والطلب قد يكون للخير والشر، ويطلق على الزنا فيقال: امرأة بغيّ؛ أي: زانية، والجمع بغايا، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيّاً ﴾ [2] كما يدل لفظ البغي على تجاوز الوالي وظلمه وكل مجاوزة في الحد وإفراط على المقدار الذي هو حد الشيء، وفيه أيضاً الدلالة على التعدي وقصد الفساد بالعدول عن الحق [3].

البغي في الاصطلاح:

تعريفات البغي في اصطلاح الفقهاء متقاربة من حيث المفهوم والمعنى، لكنها متفاوتة من حيث اشتراط بعض الشروط وعدم اشتراطها، فبعضهم اشترط في البغاة أن يكون خروجهم على إمام عادل، وبعضهم اعتبر الخروج على الإمام العادل أو الجائر الظالم بغياً.

قال ابن عابدين: البغاة هم الخارجون على الإمام الحق بغير حق، فلو خرجوا بحق فليسوا بغاة، وإن خرجوا بلا سبب مسوغ لهم في الخروج فلا يعاملون معاملة البغاة، لاسيما

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/ ٣١٧.

(٢) سورة مريم، الآية رقم: ٢٨.

(٣) راجع: لسان العرب لابن منظور ١٤/ ٧٩، القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص ١٢٦٣، الصحاح للجوهري ٦/ ٢٢٨١.

إذا فسدت عقيدتهم، بل يعاملون معاملة قطاع الطريق إذا خرجوا وأعلنوا التمرد[1].

وعند الشافعية يختلف تصور طريقة البغي لديهم عن الحنفية، حيث يرون أن (البغاة مسلمون خالفوا الإمام ولو جائراً بخروج عليه، أو تركوا الانقياد له، أو منعوا حقاً طلبه منهم)[2].

والمالكية اتفقوا مع الحنفية في مفهوم البغي، لكنهم لا يعدون الخروج على الإمام الظالم بغياً؛ لأنهم لا يوجبون قتالهم فقالوا: (لو خرجت (أي الفئة المتمردة) لمنع مظلمة فليست باغية)[3]، ولا يتحقق البغي عندهم إلا بالخروج على الإمام العادل، كما أنهم لا يعتبرون الخروج على الإمام الذي لم تثبت إمامته بطريقة شرعية بغياً ولا الإمام الذي تمرد عليه المسلمون من أجل تغيير حكم يختلف مع أركان الدين[4].

وبالنسبة للحنابلة فالأمر عندهم كما هو عند الشافعية، فالبغي عندهم يتحقق بالخروج على الإمام، سواء كان عادلاً أو ظالماً، ويشتركون مع المذاهب الأخرى في اشتراط وجود تأويل سائغ للخروج، قال في منتهى الإرادات: (البغاة هم الخارجون على إمام ولو غير عدل بتأويل سائغ ولهم شوكة)[5].

الترجيح:

إن تأمل مثل هذا التباين مهم جداً؛ لأنه في حال القول باعتبار الخروج على الإمام الظالم غير داخل في وصف البغي وما جعل من معالجات فقهية قول له خطورته على النظام العام للدولة، وما ذهب إليه الشافعية والحنابلة في نظر الباحث هو الراجح؛ لأن اعتبار أي خروج على الإمام في الدولة المسلمة خروج على النظام العام وجريمة سياسية وإخلال بالنظام العام أصلح للجميع، وأجدى في العلاج، وأنفع بالنسبة للحاكم وبالنسبة للخارجين؛ بسبب أن العلاج الموضوع لمثل هذه المشكلة علاج رباني له مراتب ودرجات وترتيبات معينة، ويؤخذ

---

(١) راجع: حاشية ابن عابدين ٤/ ٢٦٠.

(٢) نهاية المحتاج للرملي ٧/ ٤٠٢-٤٠٣.

(٣) مواهب الجليل للحطاب ٦/ ٢٧٨.

(٤) راجع: حاشية الدسوقي ٤/ ٢٩٩.

(٥) شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٢/ ٤٩٤.

على أيدي الخارجين بالأسهل فالأسهل، وتطبق فيه أحكام البغي كلها الواجب اتباعها في مثل هذه الحالة؛ أي أن حقوق الباغين التي حفظها النظام العام لهم ستبقى لهم ويتم تطبيقها عليهم، وهو نافع أيضاً بالنسبة للسلطة وبالنسبة للنظام العام نفسه، فلا يتجرأ فيه على أي منهما، فلا يكون فيه تجريء للآخرين على السلطة باعتبار أن ما يعرض لها ليس بغياً بل يعد في حكم البغي وتطبق عليه أحكام الباغين، ولا يُتجرأ به على النظام العام بحيث تطرح أحكامه، وتتم معالجة الموضوع معالجة غير صحيحة باعتبار أن أولئك الأشخاص ليسوا باغين أو اعتبارهم محاربين، وهم ليسوا كذلك. وفي القول باعتبار الخروج على الإمام الظالم ليس بغياً تجريء واضح عليه، وتزيين للخروج على النظام العام، وتعريض الخارجين للتصادم بينهم وبين السلطة في الدولة المسلمة، على الرغم من أن الحلول العميقة لهذه المشكلة متوافرة.

ادلة تحريم البغي:

من القرآن: وردت لفظة البغي في آيات كثيرة، إلا أن الآية التي دلت على معنى البغي المصطلح عليه بين الفقهاء هي آية الحجرات، قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [1].

قال القرطبي: (في هذه الآية دليل على وجوب قتال الفئة الباغية المعلوم بغيها على الإمام أو على أحد من المسلمين، وعلى فساد قول مَن منع من قتال المؤمنين واحتج بقوله عليه السلام: "قتال المؤمنين كفر"، ولو كان قتال المؤمن الباغي كفراً لكان الله تعالى قد أمر بالكفر – تعالى الله عن ذلك – وقد قاتل الصديق ﷺ من تمسك بالإسلام وامتنع عن الزكاة، وأمر ألا يتبع مولٍّ، ولا يُجهز على جريح، ولم تحل أموالهم بخلاف الكفار، وقد اعتمد الزمخشري على هذه الآية الشريفة أيضاً في جواز مقاتلة البغاة معتمداً على رأي عبدالله بن عمر ﷺ، وعلى هذا النص اعتمد الإمام علي ﷺ في قتال الخوارج، وكان باستطاعة الخليفة عثمان بن عفان ﷺ مقاتلة الذين خرجوا عليه إلا أنه آثر سفك دمه على سفك دماء المسلمين، وقال: لا أكون أول

(١) سورة الحجرات، الآية رقم: ١٠.

من خلف رسول الله ﷺ في أمته بالقتل)[1].

من السنة: وردت أحاديث كثيرة صحيحة الإسناد عن الرسول ﷺ تدل على الالتزام بالبيعة ووجوب طاعة الإمام حفظاً على المجتمع من الفوضى التي سببها التمرد والعصيان، ومن ذلك:

١- ما رواه ابن عباس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "من رأى من أميره ما يكرهه فليصبر، فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات فميتته جاهلية"، وفي لفظ: "من كره من أميره شيئاً فليصبر عليه، فإنه ليس لأحد من الناس خرج من السلطان شبراً فمات عليه إلا مات ميتة جاهلية"[2].

قال الصنعاني[3]: (دلت هذه الألفاظ على أن من خرج على إمام قد اجتمعت عليه كلمة المسلمين وظاهره سواء أكان جائراً أم عادلاً)[4].

٢- ما روي أن رسول الله ﷺ قال: "من أتاكم وأمركم جميع يريد أن يفرق جماعتكم فاقتلوه"[5].

٣- عن أم سلمة[6]، أن رسول الله ﷺ قال: "سيكون أمراء تعرفون وتنكرون، فمن عرف برئ، ومن أنكر سلم، ولكن من رضي وتابع"، قالوا: أفلا نقاتلهم؟ قال: "لا ما صلوا"[7].

من الإجماع: الإجماع منعقد بين العلماء على وجوب قتال البغاة[8].

---

(١) تفسير القرطبي ١٦/ ٣١٧-٣١٨.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الفتن (حديث : ٧٠٥٢) ، ومسلم في كتاب الإمارة (حديث : ٥٦) .

(٣) هو: محمد بن إسماعيل بن صلاح الصنعاني، برع في كثير من العلوم، له من المؤلفات سبل السلام شرح بلوغ المرام، توفي سنة ١١٨٢هـ. (راجع: البدر الطالع ٢/ ١٣٣، الأعلام ٦/ ٣٨).

(٤) سبل السلام (٣/ ٢٦١).

(٥) رواه مسلم في كتاب الإمارة ، باب حكم من فرق أمر المسلمين (حديث : ٦٠).

(٦) هي: هند بنت أمية المخزومية، أم سلمة، زوج النبي ﷺ تزوجها سنة اثنين من الهجرة وكانت قبله عند أبي سلمه ابن عبد الأسد، توفيت سنة ٥٩هـ وروت كثيراً من الأحاديث. (راجع: تهذيب التهذيب ١٢/ ٤٥٥).

(٧) رواه مسلم في كتاب الإمارة باب وجوب الإنكار على الأمراء فيما يخالف الشرع، حديث (٦٢).

(٨) مغني المحتاج للشربيني ٤/ ١٢٣، كشاف القناع للبهوتي ٦/ ١٥٨.

شروط جريمة البغي المخلة بالنظام العام:

١- الإســـلام:

حيث اشترط العلماء من الحنفية الشافعية والمالكية والحنابلة هذا الشرط، وهو أن يكون البغاة المقاتلون من المسلمين حتى تكون جريمتهم جريمة بغي إذا خرجوا على الإمام، أما إذا كانوا غير مسلمين فقد اختلفوا في ذلك على أقوال سيتم إيضاحها لاحقاً [١].

٢- المنعة والتأويل:

ويقصد بالمنعة قوة شوكة الثائرين المادية من حيث العدة والعدد؛ لأن غير الجماعة إذا أعلنت ثورتها على السلطة صارت جريمتها جريمة عادية وليست جريمة بغي، كذلك التأويل لابد من توافره؛ لأنه يعد العلة الفقهية التي يعتمد عليها الثائرون في خروجهم، حيث إن الخروج على الإمام في جريمة البغي لا يعد بغياً إلا إذا توافر السبب الذي تتلاءم قوة حكمته المشروعة مع قوة الضرر البليغ الذي يحويه الخروج في الدولة، وهذا التأويل يشترك فيه أن يكون دليلاً فقهياً؛ إذ ليس كل تأويل يقبل؛ لأن العلماء نصوا على تكفير الفرق التي خالف تأويلها أحكام الفقه الإسلامي، ولأن عدم توافر الشوكة والقوة والمنعة وعدم توافر التأويل السائغ يُعد الباغون بموجبه في هذه الحالة لصوصاً، قال السرخسي: (إذا لم يكن لأهل البغي منعة، وإنما خرج رجل أو رجلان من أهل مصر على تأويل يقاتلان ثم يستأمنان أخذاً بجميع الأحكام؛ لأنهما بمنزلة اللصوص) [٢]، وسمى الشافعية المنعة بالشوكة وهي قوة البغاة المادية، وضربوا للتأويل غير السائغ مثلاً بتأويل الممتنعين عن أداء الزكاة في عهد أبي بكر الصديق ﷺ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ.. ﴾ [٣]، إذ زعم الممتنعون عن دفع الزكاة أن الخطاب موجه إلى الرسول ﷺ وليس إلى أبي بكر ﷺ، وهذا تأويل غير سائغ لا يقبل، فطُبقت بحقهم أحكام

---

(١) راجع: المبسوط للسرخسي ١٠/ ١٢٨، مغني المحتاج للشربيني ٤/ ١٢٤، حاشية الدسوقي ٤/ ٣٠٠، المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٣٧.

(٢) المبسوط للسرخسي ١٠/ ١٣٤.

(٣) سورة التوبة، الآية رقم: ١٠٣.

المرتدين لا الباغين[1].

٣- اشتراط الخروج :

يشترط في جريمة البغي: خروج البغاة الفعلي، وتحقق القصد الجنائي من الخروج، والبدء بشهر السلاح ضد السلطة الحاكمة؛ لأن مجرد اعتناق الفكرة المخالفة للسلطة لا يوجب القتال، فالموجب شرعاً هو الخروج وإشهار السلاح وذلك بعد المصالحة والمفاوضة. وأما استعداد البغاة للخروج للقتال والتأهب في جمع العدة والعدد فهو أمر لا يبيح القتال، وإنما إيقاع العقوبة التعزيرية عليهم فقط؛ استهدافاً لدفع شر القتال، قال الكاساني: (إن علم الإمام أن الخوارج يشهرون السلاح ويتأهبون للقتال فينبغي أن يأخذهم ويحبسهم حتى يقلعوا عن ذلك ويحدثوا توبة؛ لأنه لو تركهم لسعوا في الأرض بالفساد، فيأخذ على أيديهم ولا يبدأهم الإمام بالقتال حتى يبدؤوه، لأن قتالهم لدفع شرهم لا لشر شوكتهم، لأنهم مسلمون فما لم يتوجه الشر منهم لا يقاتلهم، وإن لم يعلم الإمام بذلك حتى تعسكروا وتأهبوا للقتال فينبغي له أن يدعوهم إلى العدل والرجوع إلى رأي الجماعة أولاً، لرجاء الإجابة وقبول الدعوة، كما في حق أهل الحرب)[2].

٤- الخروج على النظام العام للدولة :

وهذا من أهم الشروط، وهو أن يكون الخروج على السلطة التي تطبق أحكام النظام العام الشرعي للدولة وفق أحكام الشريعة ومبادئها العامة؛ لأن النظام العام الشرعي تمثله السلطة العادلة التي اكتسبت الصفة الشرعية في سلوكها وتطبيقاتها، ولأن الخروج والحال كذلك ليس خروجاً على السلطة لشخصها أو لعينها، بل هو خروج على السلطة لأنها تمثل النظام العام الشرعي وتسعى إلى تطبيقه.

رابعاً: حكم محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك سيادة الدولة المسلمة من قبل الأعداء:

ليست محاولات اغتصاب السلطة أو انتهاك السيادة موقوفة على من بداخل الدولة المسلمة، فالأخطار المحدقة خارج الدولة تحيط بها من كل جانب، وهي تؤثر في نظامها العام

---

(١) راجع: الأم للشافعي ٤/ ٢١٧، حاشية الخرشي ٨/ ٦١، الأنصاف للمرداوي ١٠/ ٣١٢.

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ١٤٠.

الأمني، فحتى محاولات الأعداء الخارجين أو تعاون مَن بالداخل مع الأعداء لاغتصاب السلطة أو لانتهاك نوع من أنواع السيادة مؤذن بتدمير النظام العام نفسه وتلاشيه؛ لذا فالحكم الواجب في هذه الحالة هو فرضية وشعيرة الجهاد؛ أي قتال الكفار كما سماه أهل الفقه، حيث قسموا القتال إلى أنواع: أولها قتال الكفار وهو موضوعنا هنا، وثانيها قتال المحاربين، وثالثها قتال المرتدين، وقد تقدم الحديث عنهما، ورابعها قتال البغاة وهو ما سيتم الحديث عنه.

فقتال الكفار يكون في حالة الاعتداء من قبلهم، وحينما تتم محاولات لاغتصاب السلطة أو انتهاك السيادة تنهض فريضة الجهاد كأمر متحتم لا خلوص عنه، قال تعالى: ﴿ فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْراً عَظِيماً ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ وَلا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لا تَشْعُرُونَ ﴾[2]، وقال سبحانه: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ ﴾[3].

وقال سبحانه: ﴿ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفّاً كَأَنَّهُمْ بُنيَانٌ مَرْصُوصٌ ﴾[4]، فالجهاد والقتال فريضة إسلامية لا مرية فيها، وهو أمر قطعي ومحل إجماع بين العلماء[5].

متى يتعين قتال الأعداء؟

في حق الولاة هو أمر حتمي ولازم، بل هو من ضرورات الولاية، يقول ابن قدامة: "أمر الجهاد موكول إلى الإمام واجتهاده، ويلزم الرعية طاعته فيما يراه من ذلك"[6]. فإذا طلب الإمام الخروج إلى الجهاد وجبت طاعته في ذلك[7].

(١) سورة النساء، الآية رقم: ٧٤.
(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ١٥٤.
(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٢١٦.
(٤) سورة الصف، الآية رقم: ٤.
(٥) راجع: بداية المجتهد لابن رشد ٢/ ٣٢٩.
(٦) المغني لابن قدامة ١٣/ ١٦.
(٧) راجع: فتح الباري لابن حجر ٦/ ٤٦.

أما الجهاد في حقهم فقد اتفق العلماء على وجوبه عليهم، قال الكاساني: "فلا ينبغي للإمام أن يخلي نفراً من الثغور من جماعة من الغزاة فيهم غنى وكفاية لقتال العدو" [1]. ويقول الشيرازي: "يجب على الإمام أن يشحن ما يلي الكفار من بلاد المسلمين بجيوش يكفون من يليهم" [2]، وابن عبدالبر يقول: "من واجب الجهاد فرض أيضاً على الإمام إغزاء طائفة إلى العدو وكل سنة مرة يخرج معهم بنفسه أو يُخرج من يثق به" [3].

حالات قتال الأعداء الواجبة:

قرر الفقهاء حالات معينة يكون فيها الجهاد ومقاتلة الأعداء فرض عين على الجميع وهي محل إجماع بينهم، وهي:

١- عندما يكون النفير العام استدلالاً بقوله تعالى: ﴿انفِرُوا خِفَافاً وَثِقَالاً وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [4]. ووضح الكاساني كيفية النفير العام بقوله: "فأما إذا عم النفير بأن هجم العدو على بلد فهو فرض عين يفترض على كل واحد من آحاد المسلمين ممن هو قادر عليه.. ولأن الوجوب على الكل قبل عموم النفير الثابت؛ لأن السقوط عن الباقين بقيام البعض به، فإذا عم النفير لا يتحقق القيام به إلا بالكل فبقي فرضاً على الكل عيناً بمنزلة الصوم والصلاة، فيخرج العبد بغير إذن مولاه والمرأة بغير إذن زوجها" [5].

٢- الحالة الثانية من الوجوب العيني عندما تكون الدولة والأمة في مواجهة الأعداء، كدخولهم في بلاد المسلمين، أو اقترابهم منها قاصدين الدخول وانتهاك السيادة، أو حتى استعدادهم وتأهبهم للقتال، فهنا يتعين الجهاد على الجميع الأقرب فالأقرب مكاناً حتى تتحقق الكفاية ويندفع الأعداء، فإن لم تحصل الكفاية فهو فرض عين على جميع أفراد الأمة وإن بعدت المسافة، يقول ابن عبدالبر عن هذا الموضوع وهو تعين الجهاد ووجوب القتال:

---

(١) بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٩٨.

(٢) المهذب للشيرازي ٢/ ٢٢٩.

(٣) الكافي لابن عبدالبر ١/ ٤٦٣.

(٤) سورة التوبة، الآية رقم: ٤١.

(٥) بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٩٨.

"وذلك أن يحل العدو بدار الإسلام محارباً لهم، فإن كان ذلك وجب على جميع أهل تلك الدار أن ينفروا ويخرجوا إليه خفافاً وثقالاً وشباباً وشيوخاً، ولا يتخلف أحد يقدر على الخروج من مقاتل أو مكثر، وإن عجز أهل تلك البلدة عن القيام بعدوهم كان على من قاربهم وجاورهم.. حتى يعلموا أن فيهم طاقة على القيام بهم ومدافعتهم، وكذلك كل من علم بضعفهم عن عدوهم وعلم أنه يدركهم ويمكنه غياثهم لزمه أيضاً الخروج"[1].

٣- الحالة الثالثة وهي عند حضور القتال، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحْفاً فَلا تُوَلُّوهُمْ الأَدْبَارَ، وَمَنْ يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ إِلاَّ مُتَحَرِّفاً لِقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزاً إِلَى فِئَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِنْ اللهِّ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾[2]، والمقصود من حضور القتال أي التقاء الجيوش المسلمة مع الكافرة والتحام القتال، ففي هذه الحالة يتعين على كل مسلم وقف في الصف القتالي أن يثبت ولا يفر؛ لأن الفرار من الزحف من الكبائر حيث قرنت بالشرك بالله وقتل النفس... قال عليه الصلاة والسلام: "اجتنبوا السبع الموبقات" قالوا: وما هن يا رسول الله؟ قال: "الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولّي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات"[3].

حكم محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة في النظام السعودي:

المنظم السعودي ملتزم بالنظام العام الشرعي، ويتعامل بالتالي مع من يحاول اغتصاب السلطة أو انتهاك السيادة بموجب قوانين وأحكام وقواعد الشريعة الإسلامية، فهو يمنع الفوضى ويمنع كل ما يخل بالنظام العام الأمني، ويتصدى لكل من تسول له نفسه المساس بأشخاص الدولة ومسؤوليها، ويحذر من ذلك وفقاً لما تمليه نصوص الشريعة ومصالحها العليا من ضرورة طاعة ولي الأمر والالتزام بتوجيهاته، وهو بالتالي يفرض على السلطة أن تلتزم بالشريعة ويكون برنامج عملها وفقاً للسياسة الشرعية؛ لئلا يتسبب عمل السلطة في اللجوء إلى هذا السلوك المرفوض، ثم هي تطبق أحكام جريمة البغي مع كل باغٍ وفقاً

(١) الكافي لابن عبدالبر ١/ ٤٦٢.

(٢) سورة الأنفال، الآية رقم: ١٥-١٦.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الوصايا، باب قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً﴾، حديث (٢٧٦٦)، ومسلم في كتاب الإيمان باب بيان الكبائر وأكبرها، حديث (١٤٥).

للشروط والمبادئ التي سبق ذكرها في الفقه الإسلامي. وعلى جانب انتهاك السيادة وضع المنظم السعودي قواعد جلية واضحة لحدود سيادته، وما يمكن أن يعمل من إجراءات في حال انتهاكها، وسنورد فيما يلي بعضاً من النصوص التي تجرم هذا الفعل بكل صوره وأشكاله على أن نستطلع العقوبة في المبحث الخاص بها:

١- ورد في المادة الأولى من النظام الأساسي للحكم النصّ على أن "المملكة العربية السعودية دولة عربية إسلامية ذات سيادة تامة، دينها الإسلام ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ولغتها هي اللغة العربية، وعاصمتها مدينة الرياض".

فقررت المادة عدة مبادئ مهمة هي: جنسية الدولة، وديانتها، ونوعية سيادتها، وماهية دستورها ولغتها وعاصمتها، فأي محاولة لتغيير هذه المبادئ الدستورية المهمة هو اغتصاب للسلطة، فلو رغبت جماعة معينة تغيير جنسية الدولة مثلاً وجعلها دولة ذات أعراق مختلفة، أو جعلها ذات ديانات متعددة أو لغات مختلفة، فهذا يكون اغتصاباً لنظام الدولة السياسي، وكذلك قضية السيادة في المملكة فهي سيادة تامة على بحارها وأنهارها وفضائها وأرضها وسياساتها وسلطاتها واقتصادها وخيراتها وحدودها، فلو حصل تعدٍّ على أي من أملاكها ومقدراتها يكون تعدياً على سيادتها لأنها كاملة وبعضها جزء لا يتجزأ من البعض الآخر.

٢- نصت المادتان (٣-٤) على شكل علم الدولة وشعارها ونشيدها وأوسمتها، وهي أمور شكلية لكنها رموز مهمة للدولة وجزء من تنظيماتها الأساسية، فلو أراد شخص أو رغبت فئة في تغيير هذه الرموز فإنها تقع في المحظور لاغتصابها سلطة الدولة التي حددت ذلك وبينته.

٣- المادة الخامسة من النظام الأساسي للحكم نصت على قواعد دستورية غاية في الأهمية، وبينت أن شكل الحكم في المملكة ملكي ويكون الحكم في أبناء الملك المؤسس عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفيصل آل سعود وأبناء الأبناء، ويبايع الأصلح منهم للحكم على كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ويختار الملك ولي العهد ويعفيه بأمر ملكي، ويكون ولي العهد متفرغاً لولاية العهد وما يكلفه به الملك من أعمال، ويتولى ولي العهد سلطات الملك عند وفاته حتى تتم البيعة؛ ولذلك فمحاولة تغيير الحكم من الملكية إلى نوع آخر من أنواع

الحكم يعتبر محاولة لاغتصاب السلطة في الدولة. كذلك بيّن النظام أن الحكم يكون في أبناء الملك المؤسس عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفيصل آل سعود - رحمه الله- وأبناء الأبناء، ومفاد ذلك أن من يحاول تغيير هذه القاعدة وتنصيب نفسه للحكم يعتبر مغتصباً للسلطة.

٤- نصت المادة السادسة على أن "يبايع المواطنون الملك على كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره"، وهذا النص قرر أن قاعدة السمع والطاعة بالإضافة إلى كونها قاعدة شرعية في أصلها ومنشأها فهي قاعدة دستورية في نظام المملكة، ومن يحاول اغتصاب السلطة يكون مخالفاً لقاعدة شرعية ومخالفاً لقاعدة دستورية أساسية؛ وبالتالي يكون فعله مجرّماً ومحظوراً.

٥- أكدت المادة (١٢) بنص واضح وصريح منع كل محاولات اغتصاب السلطة ونتائجها، والمنع والتجريم هو حكم كل تلك التصرفات التي تنشأ من مناهضة الوحدة الوطنية، حيث ورد في المادة أن "تعزيز الوحدة الوطنية واجب، وتمنع الدولة كل ما يؤدي للفرقة والفتنة والانقسام".

٦- هناك عدد من المواد أوجبت الدفاع عن العقيدة والمجتمع والوطن، وهي نصوص ليست للتجريم فقط بل أوجبت التحرك السريع والمواجهة المسلحة إذا استدعى الأمر مع كل من يحاول اغتصاب السلطة أو انتهاك السيادة، فنصت المادة (٢٣) على أن "تحمي الدولة عقيدة الإسلام وتطبق شريعته، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتقوم بواجب الدعوة إلى الله"، كما نصت المادة (٣٣) على أن "تنشئ الدولة القوات المسلحة وتجهزها من أجل الدفاع عن العقيدة والحرمين الشريفين والمجتمع والوطن"، والمادة (٣٤) أكدت أن "الدفاع عن العقيدة الإسلامية والمجتمع والوطن واجب على كل مواطن".

٧- بينت المادتان (٦١-٦٢) أيضاً وجوب التحرك السريع لدفع كل خطر يهدد السلطة والدولة في الداخل أو الخارج، وأنه يمكن أن تقام حالة طوارئ وحالة حرب وتعبئة عامة لمواجهة هذا الخطر، ومحاولة اغتصاب السلطة أو انتهاك السيادة من أعظم تلك الأخطار، حيث نصت المادة (٦١) على أنه "يعلن الملك حالة الطوارئ والتعبئة العامة والحرب، ويبين النظام أحكام ذلك"، وقررت المادة (٦٢) أن "للملك إذا نشأ خطر يهدد سلامة المملكة أو

وحدة أراضيها أو أمن شعبها ومصالحه أو يعوق مؤسسات الدولة عن أداء مهامها أن يتخذ من الإجراءات السريعة ما يكفل مواجهة هذا الخطر، وإذا رأى الملك أن يكون لهذه الإجراءات صفة الاستمرار فيتخذ بشأنها ما يلزم نظاماً".

٨- ورد في نظام محاكمة الوزراء حظر ومنع عدة أفعال باعتبارها محاولة لاغتصاب السلطة أو انتهاك السيادة، وسمت المادة الثانية بعض الجرائم منها: الأفعال المقصود بها محاولة تغيير النظام الملكي، وجرائم الخيانة العظمى، وتعريض أمن الدولة الداخلي وسلامتها ووحدتها للخطر، وزعزعة ولاء أفراد القوى المسلحة للملك، ثم أوضحت المادة (٣) تفسيراً لجرائم الخيانة العظمى ومنها: حمل السلاح ضد الدولة، ومعاونة دولة أخرى في أعمال عدوانية ضد الدولة، وتسهيل دخول العدو إلى البلاد، وتسليم المدن والحصون والمنشآت والمواقع والموانئ والمصانع والسفن والطائرات والأدوات والذخائر والمؤن وطرق المواصلات إلى العدو، وتحريض الجنود أو المدنيين على الانضمام للعدو، ومساعدة تقدم العدو بإثارة الفتن وإلقاء الذعر بمختلف الوسائل، وإفشاء أسرار الدفاع عن البلاد وتسليمها إلى دولة أجنبية بالذات أو بالواسطة.

٩ – بيّن المنظم السعودي موقفه من جرائم الاغتيال من خلال فتوى هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم (٣٨) في ١١/ ٨/ ١٣٩٥هـ بشأن حكم قتل الغيلة الذي تمت الموافقة عليه وتعميمه على المحاكم للعمل بموجبه، وهو أنه: فعل محرم، ويعد حداً من الحدود؛ ولذا لا يقبل فيه العفو ولا الصلح، وفيما يلي نص القرار: (بناء على ما تقرر من الدورة السادسة لهيئة كبار العلماء بأن تعد اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بحثاً في الغيلة، وقد أعدته وأدرج في جدول أعمال الهيئة في الدورة السابعة المنعقدة في الطائف من ٢/٨/ ١٣٩٥هـ إلى ١١/ ٨/ ١٣٩٥هـ، وقد عرض البحث على الهيئة، وبعد قراءته في المجلس ومناقشة المجلس لكلام أهل العلم في تعريف الغيلة في اللغة وعند الفقهاء وما ذكر من المذاهب والأدلة والمناقشة في عقوبة القاتل قتل غيلة هل هو القصاص أو الحد؟ وتداول الرأي، وحيث إن أهل العلم ذكروا أن قتل الغيلة ما كان عمداً عدواناً على وجه الحيلة والخداع أو على وجه يأمن معه المقتول من غائله القاتل، سواء كان على مال أو لانتهاك عرض

أو لخوف فضيحة وإفشاء سرها أو نحو ذلك، كـأن يخدع إنسان شخصاً حتى يـأمن منه ويأخذه إلى مكان لا يراه فيه أحد فيقتله، وكأن يأخذ مال الرجل بالقهر ثم يقتله خوفاً من أن يطلبه بها أخذ، وكأن يقتله لأخذ زوجته أو ابنته، وكـأن تقتـل الزوجـة زوجهـا في مخدعه أو منامه مثلاً للتخلص منه أو العكس، ونحو ذلك.

لذا قـــرر المجلس بالإجماع ما عدا أحد الأعضاء أن القاتـل قتـل غيلـة يقتـل حـداً لا قصاصاً، فلا يقبل ولا يصح فيه العفو على أحد، والأصل في ذلـك الكتـاب والـسنة والأثـر والمعنى.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا.. ﴾[1].

وقتل الغيلة نوع من الحرابة فوجب قتله حداً لا قَوَداً.

وأما السنة فما ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أن يهودياً رضّ رأس جارية بين حجرين فأمر رسول الله ﷺ بقتل اليهودي ولم يرد الأمر إليهم؛ لأنهم أهل الحق، فدل على أن قتله حداً لا قوداً.

وأما الأثر فما ثبت عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قتل نفراً (خمسة أو سبعة) برجـل واحـد قتلوه غيلة، وقال: لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً.

فهذا حكم الخليفة الراشد في قتل الغيلـة، ولا نعلـم نقـلاً يـدل عـلى أنـه رد الأمـر إلى الأولياء، ولو كان الحق لهم لرد الأمر إليهم على أنه يقتل حداً لا قوداً. وأما المعنى فإن الغيلـة حق لله، وكل حق يتعلق به حق الله فلا عفو فيه لأحد كالزكاة وغيرها، ولأنه يتعذر الاحتراز منه كالقتل مكابرة. مجلس هيئة كبار العلماء).

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٣.

المطلب الرابع

أعمــــال التخــــريب

أعمال التخريب التي تتناول المجال الأمني كثيرة ومتنوعة، فأي فعل يقصد به زعزعة الأمن وعدم الاستقرار ونشر الفوضى - مهما قل أو كبر- يعتبر داخلاً في هذا المجال؛ لأن الهدف واحد وهو إلحاق الضرر بالآخرين وبالدولة وهتك الأمن وزرع الفتنة فيها.

أولاً: حكم أعمال التخريب في الفقه:

١- **التفجير**: يستعمل لفظ التفجير في الأصل للماء ونحوه إذا تفتح وانبعث سائلاً بسعة وكثرة؛ مما يحدث التصدع والتشقق، ثم استعمل للقنابل والقذائف وغيرها من المتفجرات تبعاً للأثر الذي تحدثه عند اشتعالها وتفجيرها.

وهذا الأصل اللغوي للتفجير موجود في القرآن والسنة، كما في قوله تعالى: ﴿وَفَجَّرْنَا خِلالَهُمَا نَهَراً﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الأَنْهَارُ..﴾ [2]، وقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ يَنْبُوعاً﴾ [3].

والمتفجرات في الاصطلاح هي: كل مواد ملتهبة أو قابلة للالتهاب إذا تعرضت للضغط أو الحرارة المرتفعة، وكانت مما ينفجر بالمس الكهربائي أو بالاشتعال أو بالتوقيت الزمني، ويعتبر منها أيضاً أنواع البارود المختلفة وأنواع الديناميت والكبسولات الطرفية أو الكهربائية، أو القنابل سريعة الاشتعال أو الانفجار، وما في حكمها.

وعملية التفجير نفسها هي الانطلاق السريع والمفاجئ للغازات مصحوبة بضغط عالٍ ودرجة حرارة عالية مرتفعة تسبب رجّة عنيفة وصوتاً قوياً [4].

ارتباط عمليات التفجير بالنظام العام الأمني للدولة:

إذا نظر إلى أبرز أهداف التفجير يتبين أنها كلها أهداف تصب في قالب الإخلال بالنظام العام للدولة في جانبه الأمني واستقراره الوطني، فالهدف قد يكون رغبة في تخريب المرافق

---

(١) سورة الكهف، الآية رقم: ٣٣.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٧٤.

(٣) سورة الإسراء، الآية رقم: ٩٠.

(٤) راجع: الإرهاب باستخدام المتفجرات لأبكر، ص ٥٩-٦٠.

العامة والخدمات الأساسية في الدولة وتعطيلها وإشاعة الفوضى فيها، وهذا تخريب لمنبع مهم لا يمكن العيش في الدولة دونه لوقت قصير ناهيك عن مدة طويلة، وإلا تحولت الحياة اليومية فيها إلى نوع من المستحيل والمتعسر والأمر الذي لا يمكن أن يطاق، بل يؤدي هذا الأمر إذا استمر طويلاً وأخل بالمرافق العامة في الدولة إلى زعزعة الأمن وانتشار السرقات والاعتداءات بحثاً عن هذه الخدمات عند مالكها؛ فيحصل الهرج والمرج والتطاحن من أجلها.

وقد تستخدم أدوات التفجير لتخويف السلطة وتهديدها وابتزازها وإملاء الشروط عليها، وهذا أيضاً أمر يصب في خلق خلل جسيم وكبير في جسد النظام العام للدولة؛ لأن الوصول إلى هذه الأهداف باستخدام تلك الأساليب لا يمكن أن يكون إلا حرباً وبغياً واعتداءً على هيبة الدولة وقوتها وهتك لسيادتها وهيمنتها، حيث يعمد بعضهم إلى محاولة الضغط على السلطة في أمور معينة ويساومها عليها ويستمر في ابتزازها مقابل الكف عن الاستمرار في أعمال التخريب والتفجير.

حكم التفجير في الفقه:

التفجير عمل شنيع وبلاء خطير، وأثره على النظام العام الأمني لا يخفى، وهذه الأعمال المتعسفة لا تقرها شريعة من الشرائع فضلاً عن شريعة رب العالمين، بل جاءت الشريعة بالنهي والتحريم والعقاب والجزاء لمن يحاول ارتكاب أمور أقل شناعة من ذلك؛ رعاية للجانب الوقائي للأمن العام وصيانة لأساسيات وركائز النظام العام في الدولة المسلمة.

الأدلة على حرمة التفجير:

من الكتاب:

١- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً..﴾ [1]، فقوله تعالى: ﴿يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾؛ أي: يحاربون أولياء الله ورسوله، وتشمل المحاربة كل أشكال المحاربة لشرع الله ودستوره وأحكامه ونصوصه ومصالح المؤمنين في دنياهم وأخراهم، لأن محاربة الله مستحيلة، واعتبرت المحاربة محاربة للأحكام

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٣.

والأعمال الصالحة التي يؤديها المسلمون وغيرهم في أرض الدولة المسلمة؛ ولذا صح إطلاق هذا الوصف عليهم وشمولهم به حتى ولو لم تنطبق بحقهم شروط الحرابة التي ذكرت سابقاً إلا أن القاسم المشترك بين هذه الأفعال وغيرها من الأعمال المخلة بالنظام العام تكمن في رغبة المخرب والمفجر في تغيير الأوضاع المستقرة السائدة عن استقرارها وزعزعة المصالح والمنافع العامة عما وضعت له [1].

٢- قال سبحانه: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً.. ﴾ [2].

فالتفجير من نتائجه حصول قتل النفس وإزهاقها بغير حق، وهو إثم عظيم.

من السنة:

السنة أيضاً حافلة بالنصوص الكثيرة بالتحذير والتنفير من سلوك هذا المسلك الخطير، ومن ذلك:

١- قوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم وأبشاركم عليكم حرام" [3].

٢- عن عبدالله بن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة" [4].

الإجماع:

لا خلاف بين علماء المسلمين في أنه لا يحل أن يؤذي مسلم مسلماً بغير ما أمر الله تعالى به، بل إن مجرد التهمة والشك لا يستباح بها تأليم المسلم وإضراره بلا خلاف، وقد أجمع المسلمون على تحريم القتل بغير حق، وأجمعوا على تحريم أموال المسلمين وأعراضهم ودمائهم

---

(١) راجع: فتح القدير للشوكاني ٢/ ٥٢.

(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٢.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الحج، باب الخطبة في أيام منى (حديث: ١٧٣٩)، ومسلم في كتاب القسامة (حديث: ٢٩).

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الديات (حديث: ٦٨٧٨)، ومسلم في كتاب القسامة (حديث: ٢٥).

بغير حق إلا بما أباحه الله تعالى[1].

انطباق جريمة التفجير على جريمة الحرابة والإخلال بالنظام العام:

أشير فيما سبق إلى جريمة الحرابة وأن فيها صوراً كثيرة يمكن استخلاصها وتكييفها لتنزيلها على واقع بعض الإخلالات الأمنية للنظام العام في الدولة، حيث تم إيضاح أن جريمة الحرابة تتضمن مغالبة على الأرواح والأموال والأعراض ونشر الخوف وقطع الطريق، ومغالبة جريمة التفجير على مثل هذه الأشياء ظاهرة وواضحة، سواء فيما يتعلق بقتل الأنفس البريئة أو هدم ونسف الأموال والممتلكات أو نشر الرعب والخوف والهلع بين الناس.

٢- **جرائم الخطف والسطو:** جرائم الخطف والسطو من الجرائم التي تعد من أعمال التخريب؛ نظراً لخطورتها وأضرارها على الفرد وعلى المجتمع ومن ثم على نسيج النظام العام للدولة.

تعريف الخطف:

الخطف في اللغة يعود أصله إلى مادة خطف ولها معانٍ متعددة في اللغة، فهي تأتي بمعنى الاستلاب في خفة، وقيل الأخذ والاجتذاب في سرعة واستلاب، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ.. ﴾[2]. ويأتي بمعنى السرعة يقال: جمل خطيف؛ أي: سريع المر كأنه يختطف في مشيته عنقه أي يجتذبه لأن المسرع يقل لبث قوائمه في الأرض، فكأنه قد خطف الشيء. ويأتي الخطف في اللغة بمعنى المرة الواحدة، وسميت الرضعة القليلة التي يأخذها الطفل من الثدي بسرعة بالخطفة[3].

والخطف في معناه الاصطلاحي لا يختلف كثيراً عن معناه اللغوي، فهو يقع على الآدميين ووسائل النقل.

---

(١) راجع: المحلى لابن حزم ص ٥١٢، نيل الأوطار للشوكاني ٧/ ١٣٧، المغني مع الشرح الكبير لابن قدامة ٩/ ٣١٨، تبيين الحقائق للزيلعي ٦/ ٩٨، نهاية المحتاج للرملي ٧/ ٢٤٦، الإجماع لابن المنذر، ص ١٥٧.

(٢) سورة الصافات، الآية رقم: ١٠.

(٣) راجع: لسان العرب لابن منظور ٩/ ٧٥-٧٩، معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/ ١٩٦-١٩٧، الصحاح للجوهري ٤/ ١٣٥٢.

تعريف السطو:

السطو في اللغة: يطلق ويراد به القهر والإذلال؛ أي: البطش بشدة، يقال: سطا عليه وبه يسطو إذا قهره وأذله، وقد يكون البطش رفع اليد والتطاول، ومنه قوله تعالى: ﴿ يَكَادُونَ يَسْطُونَ بِالَّذِينَ يَتْلُونَ عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا.. ﴾ [1]؛ يعني أن مشركي مكة كانوا إذا سمعوا مسلماً يقرأ القرآن يثبون عليه ويبطشون ويقعون به، ومنه المؤاخذة والعقاب والنهب في بطش.. وكل ذلك يدل على التطاول بالإساءة باليد بالقوة مع القهر والإذلال والبطش [2].

أما في الاصطلاح: فيمكن تعريف السطو بالصيالة نظراً لتقاربهما في المعنى، حيث عرفت الصيالـــة بأنها الاستطالة والوثوب على الغير بغير حق، والصائل من سطا عادياً على غيره يريد نفسه أو ماله أو عرضه، وهي الأغراض نفسها التي يراد الوصول إليها أثناء السطو [3].

أهداف الخطف والسطو وآثارهما على النظام العام:

أهداف الخطف والسطو إذا كانت ضمن إطار أعمال التخريب فهي قريبة بعضها من بعض، فقد يكون الخطف والسطو لأجل إلحاق الأذى بالآخرين للتنكيل بهم وتعذيبهم، وقد يؤدي الأمر إلى قتلهم وإزهاق أرواحهم، وقد يكون الخطف والسطو للسرقة والابتزاز والاعتداء على الأموال المحترمة والاستيلاء عليها، كمن يعتدي بالسطو أو الخطف على أموال الشركات والمحال التجارية وأموال الدولة العامة والخاصة ومرافقها المختلفة، وقد يكون الخطف والسطو متضمناً رغبة الشخص القائم بهذه الأعمال في فعل الفاحشة بالمخطوف أو منزل الشخص الذي سطا عليه، وقد يكون الخطف والسطو لأعمال تخريبية تلحق بالدولة وأجهزتها المختلفة لأجل الضغط على السلطة وابتزازها وزعزعة مصالحها وإثارة الفوضى في أرجائها، كمن يعمد إلى السطو على البنوك التجارية أو المركزية أو الدوائر الحكومية أو السجون لأجل خطف بعض السجناء وإطلاق سراحهم، فكل تلك الأمور تحط

---

(١) سورة الحج، الآية رقم: ٧٢.

(٢) راجع: لسان العرب لابن منظور ١٤/ ٣٨٣، معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٣/ ٧١.

(٣) راجع: مغني المحتاج للشربيني ٤/ ١٩٤.

من قدرة الدولة وسيطرتها على الأوضاع الداخلية فيها وتنشئ بيئة لا تحترم النظام العام ولا تقدس قواعده.

حكم الخطف والسطو:

حكمهما في الفقه:

الخطف والسطو من الجرائم الخطيرة؛ لما فيهما من التعرض لحريات الأفراد دون وجه حق، والتعدي على أرواحهم بالتعذيب الجسدي والنفسي، وتعريضهما للخطر والقتل، ولما فيهما من الاعتداء على أعراض الناس بالانتهاك وسلب لأموالهم المحترمة والعبث في ممتلكات الأفراد والدولة، علاوة على بث العنف والهلع والخوف في أرجاء المجتمع، والشريعة المحمدية حرمت كل ما يسبب ذلك أو حتى يؤدي إليه، والأدلة على ذلك كثيرة.

من الكتاب:

من الأدلة العامة على حرمة هذه الأعمال التخريبية سواء الخطف أو السطو: قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [1].

من السنة:

السنة بها كثير من النصوص العامة الدالة على حرمة هذه الأمور وخطورة وجودها في حياة المجتمع والدولة المسلمة، وسبق استعراض شيء من ذلك:

١- كقوله عليه الصلاة والسلام: "كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه" [2].

٢- وقوله عليه الصلاة والسلام في حجة الوداع: "إن أموالكم ودماءكم وأعراضكم عليكم حرام" [3].

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٣.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة (حديث : ٣٢).

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الحج (حديث : ١٧٣٩)، ومسلم في كتاب القسامة (حديث : ٢٩).

فهذه الأحاديث السابقة تؤكد حرمة الدم المسلم، بل حرمة الدم المعصوم بشكل عام، وأن أشكال الاعتداء كلها ممنوعة ومحرمة ومجرمة.

٣- حديث الرهط من عكل الذين قدموا على النبي ﷺ فاجتووا المدينة، فأرسلهم النبي إلى إبل الصدقة فشربوا ألبانها وأبوالها حتى صحوا وسمنوا، ثم قتلوا الراعي واستاقوا الإبل، فقام عليه الصلاة والسلام بالقبض عليهم ومعاقبتهم العقاب الأليم (١).

من الإجماع:

سبق سوق الإجماع على حرمة نفس المسلم وماله وعرضه، وحرمة إيذائه بكل أشكال وصنوف الأذى المختلفة، وجرائم الخطف والسطو هي من هذا القبيل، والإجماع منعقد على تحريمها وعدم جوازها (٢).

ثانياً: موقف النظام السعودي من أعمال التخريب:

يتضح موقف النظام السعودي من أعمال التخريب من خلال الفتاوى الصادرة في هذا الشأن، وهي كالتالي:

١- **فتوى في التفجير:** أنظمة المملكة العربية السعودية لم تتحدث مباشرة عن جريمة التفجير وحكمها، وإنما صدرت عدة فتاوى عن هيئة كبار العلماء فيها تعبير عن الحكم الشرعي لهذه الجريمة، ثم صدرت الموافقة السامية على اعتبار هذه الفتوى والعمل بها، فتحولت الفتوى من حيز الرأي الشرعي إلى حيز التطبيق العملي، حتى لو لم يصدر بذلك تنظيم أو إجراء يفعّل تلك الفتوى فإن تطبيقات الشريعة في المملكة العربية السعودية هي برامج عملية لما هو مدون في الفقه الإسلامي؛ وبالتالي فإن التطبيق الواقعي والحي للأحكام الفقهية على القضايا والوقائع الموجودة يعطيها حكماً في النظام في المملكة، ويشهد بذلك تطبيقات أحكام القضاء الشرعي.

وبالنسبة لجريمة التفجير في المملكة فقد صدر بشأنها قرار هيئة كبار العلماء رقم ١٤٨ وتاريخ ١٢/ ١/ ١٤٠٩هـ، ونشر في الجريدة الرسمية (أم القرى) في العدد ٣٢٢٤ وتاريخ

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب لم يسق المرتدين المحاربين حتى ماتوا (حديث: ٦٨٠٤).

(٢) راجع: تفسير القرطبي ٢/ ٣٤٠-٣٤١، الإجماع لابن المنذر، ص ١٥٧.

٢١/ ١/ ١٤٠٩هـ الموافق ٢/ سبتمبر/ ١٩٨٨م، وفيما يلي نص الفتوى: (الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، وصلى الله وسلم وبارك على خير خلقه أجمعين نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين، وبعد:

فإن مجلس هيئة كبار العلماء في دورته الثانية والثلاثين المنعقدة في مدينة الطائف ابتداءً من ٨/ ١/ ١٤٠٩هـ إلى ١٢/ ١/ ١٤٠٩هـ بناء على ما ثبت لديه من وقوع عدة حوادث تخريبية ذهب ضحيتها الكثير من الناس الأبرياء وتلف بسببها كثير من الأموال والممتلكات والمنشآت العامة في كثير من البلاد الإسلامية وغيرها، قام بها بعض ضعاف الإيمان أو فاقديه من ذوي النفوس المريضة والحاقدة، ومن ذلك، نسف المساكن، وإشعال الحرائق في الممتلكات العامة والخاصة، ونسف الجسور والأنفاق، وتفجير الطائرات أو خطفها.

وحيث لوحظ كثرة وقوع مثل هذه الجرائم في عدد من البلدان القريبة والبعيدة، وبما أن المملكة العربية السعودية - كغيرها من البلدان- عرضة لوقوع مثل هذه الأعمال التخريبية، فقد رأى مجلس هيئة كبار العلماء ضرورة النظر في تقرير عقوبة رادعة لمن يرتكب عملاً تخريبياً، سواء أكان موجهاً ضد المنشآت العامة والمصالح الحكومية، أو كان موجهاً بقصد الإفساد والإخلال بالأمن.

وقد اطلع المجلس على ما ذكره أهل العلم من أن الأحكام الشرعية تدور من حيث الجملة على وجوب حماية الضروريات الخمس والعناية بأسباب بقائها مصونة سالمة، وهي: الدين، والنفس، والعرض، والعقل، والمال.

وقد تصور المجلس الأخطار العظيمة التي تنشأ عن جرائم الاعتداء على حرمات المسلمين في نفوسهم وأعراضهم وأموالهم، وما تسببه الأعمال التخريبية من الإخلال بالأمن العام في البلاد ونشوء حالة من الفوضى والاضطرابات وإخافة المسلمين على أنفسهم وممتلكاتهم، والله سبحانه وتعالى قد حفظ للناس أديانهم وأبدانهم وأرواحهم وأعراضهم وعقولهم وأموالهم بما شرعه من الحدود والعقوبات في تحقيق الأمن العام والخاص، ومما يوضح ذلك قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ

أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً.. ﴾ (١).

وقوله سبحانه: ﴿ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (٢).

وتطبيق ذلك كفيل بإشاعة الأمن والاطمئنان وردع من تسول له نفسه الإجرام والاعتداء على المسلمين في أنفسهم وممتلكاتهم، وقد ذهب جمهور العلم إلى أن حكم المحارب في الأمصار وغيرها على السواء لقوله سبحانه: ﴿ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً ﴾ ذكر ذلك ابن كثير – رحمه الله – في تفسيره، وقال أيضاً: المحاربة هي المخالفة والمضادة، وهي صادقة على الكفر وعلى قطع الطريق وإخافة السبيل، وكذا الإفساد في الأرض يطلق على أنواع من الشر.

والله تعالى يقول: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ، وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللهُ لا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴾ (٣)، وقال تعالى: ﴿ وَلا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا.. ﴾ (٤).

قال ابن كثير، رحمه الله: (ينهى الله تعالى عن الإفساد في الأرض وما أضره بعد الإصلاح، فإنه إذا كانت الأمور ماشية على السداد ثم وقع الإفساد بعد ذلك كان أضر ما يكون على العباد فنهى الله تعالى عن ذلك).

وقال القرطبي: (نهى سبحانه عن كل فساد قل أو كثر بعد صلاح قل أو كثر، فهو على العموم على الصحيح من الأقوال).

وبناء على ما تقدم، ولأن ما سبق أيضاً حد يفوق أعمال المحاربين الذين لهم أهداف خاصة يطلبون حصولهم عليها من مال أو عرض، وهؤلاء هدفهم زعزعة الأمن وتقويض بناء الأمة واجتثاث عقيدتها وتحويلها عن المنهج الرباني، فإن المجلس يقرر بالإجماع: من ثبت شرعاً أنه قام بعمل من أعمال التخريب والإفساد في الأرض التي تزعزع الأمن بالاعتداء على

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٢.

(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٣.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٠٥.

(٤) سورة الأعراف، الآية رقم: ٥٦.

الأنفس والممتلكات الخاصة أو العامة، كنسف المساكن أو المساجد أو المدارس أو المستشفيات والمصانع والجسور ومخازن الأسلحة والمياه والموارد العامة لبيت المال كأنابيب البترول ونسف الطائرات أو خطفها ونحو ذلك، فإن عقوبته القتل لدلالة الآيات المتقدمة على أن مثل هذا الإفساد في الأرض يقتضي إهدار دم المفسد، ولأن خطر هؤلاء الذين يقومون بالأعمال التخريبية وضررهم أشد من خطر وضرر الذي يقطع الطريق ويعتدي على شخص ويقتله أو يأخذ ماله، وقد حكم الله عليه بما ذكر في آية الحرابة. مجلس هيئة كبار العلماء).

٢- **فتوى في الخطف والسطو:** أصدر مجلس هيئة كبار العلماء قراره رقم ٨٥ في ١١/ ١١/ ١٤٠١هـ بشأن قضايا الخطف والسطو، وصدر الأمر السامي رقم ١٨٩٤/ ٨ في ١٣/ ٨/ ١٤٠٢هـ بتبليغ هذا القرار والعمل به فيكون هو النظام المعمول به في المملكة فيما يتعلق بهذه الجرائم، وفيما يلي نص القرار:

(في الدورة الثانية عشرة لمجلس هيئة كبار العلماء المنعقدة في مدينة الطائف من ٢٩/ ١٠/ ١٤٠١هـ وحتى ١١/ ١١/ ١٤٠١هـ نظر المجلس موضوع جرائم الخطف والسطو والتهريب واطلع على البحث الذي أعدته اللجنة الدائمة، وبعد المناقشة المستفيضة وتداول الرأي انتهى المجلس إلى ما يلي: فيما يتعلق بقضايا السطو والخطف: لقد اطلع المجلس على ما ذكره أهل العلم من أن الأحكام الشرعية تدور من حيث الجملة على وجوب حماية الضرورات الخمس والعناية بأسباب بقائها مصونة سالمة، وهي: الدين، والنفس، والعرض، والعقل، والمال، وقدر تلك الأخطار العظيمة التي تنشأ عن جرائم الاعتداء على حرمات المسلمين في نفوسهم وأعراضهم وأموالهم وما تسببه من التهديد للأمن العام في البلاد، والله سبحانه وتعالى قد حفظ للناس أديانهم وأبدانهم وأرواحهم وأعراضهم وعقولهم وأموالهم بما شرعه من الحدود والعقوبات التي تحقق الأمن العام والخاص.

وإن تنفيذ مقتضى آية الحرابة، وما حكم به ﷺ في المحاربين كفيل بإشاعة الأمن والاطمئنان وردع من تسول له نفسه الإجرام والاعتداء على المسلمين، إذ قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنْ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي

الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [1].

وفي الصحيحين واللفظ للبخاري، عن أنس ﷺ قال: قدم رهط من عكل على النبي ﷺ كانوا في الصفة فاجتووا المدينة، فقالوا: يا رسول الله، أبغنا رسلاً، فقال: "ما أجد لكم إلا أن تلحقوا بإبل رسول الله ﷺ"، فأتوها فشربوا من ألبانها وأبوالها حتى صحوا وسمنوا وقتلوا الراعي واستاقوا الذود، فأتى النبي ﷺ الصريخ فبعث الطلب في آثارهم، فما ترجل النهار حتى أتي بهم، فأمر بمسامير فأحميت فكحلهم وقطع أيديهم وأرجلهم وما حسمهم، ثم ألقوا في الحرة يستسقون فما سقوا حتى ماتوا، قال أبو قلابة: سرقوا، وقتلوا، وحاربوا الله ورسوله[2].

وبناءً على ما تقدم فإن المجلس يقرر الآتي:

إن جرائم الخطف والسطو لانتهاك حرمات المسلمين على سبيل المكابرة والمجاهرة من ضروب المحاربة والسعي في الأرض فساداً المستحقة للعقاب الذي ذكره الله - سبحانه وتعالى - في سورة المائدة، سواء وقع على النفس أو المال أو العرض، أو أحدث إخافة السبيل وقطع الطريق، ولا فرق في ذلك بين وقوعه في المدن والقرى أو في الصحاري والقفار، كما هو الراجح من آراء العلماء رحمهم الله).

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٣.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحدود (حديث: ٦٨٠٤).

المبحث الثالث
عقوبة الإخلال في المجال الأمني

أولاً: عقوبة التحريض ضد السلطة:

أ - العقوبة في الفقه: التحريض يختلف حسب نوعه الذي صدر ضد السلطة، فقد يكون تحريضاً ضد السلطة لأجل بث الإهانة والازدراء، فهنا تكون العقوبة تعزيرية على المحرض الذي صدرت منه تلك الأفعال؛ لأنه لم يرد فيه نص محدد على عقوبة المحرض في الفقه. وقد يكون التحريض يهدف إلى قلب نظام الحكم ونشر القلاقل وبث الفرقة والفتنة بين أبناء الدولة، فهنا تكون عقوبة التحريض التعزير أيضاً، ولكن هذا التعزير قد يصل إلى القتل، كمن يحرض على الخيانة العظمى أو الخروج على السلطة أو شق عصا الطاعة، ويدخل تحت مسألة عقوبة "من لا يندفع شره إلا بالقتل" حيث أجاز العلماء قتله، واستناداً إلى مسألة قتال الخوارج، لكن هذا مربوط برفع السلاح. أما الحد الأدنى لعقوبة المحرض فبحسب جسامة موضوع التحريض والأثر الذي خلفه التحريض على الوحدة السياسية والاجتماعية في الدولة، ويوكل أمر الفصل في كل ذلك إلى القضاء بعد رفع الدعوى العامة ضد الشخص المحرض.

قال ابن فرحون، رحمه الله تعالى: "ومن تكلم بكلمة لغير موجب في أمير من أمراء المسلمين لزمته العقوبة الشديدة ويسجن شهراً"، ويفهم من ذلك أن العقوبة تعزيرية تقدر بحسب ضررها على النظام العام في الدولة. قال- رحمه الله- أيضاً: "ومن آذى مسلماً بلسانه بلفظ يضره ويقصد أذاه، فعليه في ذلك الأدب البالغ الرادع له ولمثله.. وذلك على قدر القائل وسفاهته وعلى قدر المقول فيه" [1].

ب - العقوبة في النظام السعودي: النظام السعودي تطبق فيه أحكام الشريعة الإسلامية، وتلك الأفعال عقوبتها تعزيرية؛ وبالتالي تطبق المحاكم على الجرائم الواقعة في هذا الجانب العقوبات التعزيرية التي يدلها عليها اجتهادها، وهناك بعض الأنظمة حددت بعض العقوبات المترتبة على جريمة التحريض ضد السلطة، ومن ذلك:

---

(١) تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/ ٢٢٧.

١- ورد في نظام محاكمة الوزراء تجريم التحريض كما أشير سابقاً، وهذا التجريم ترتب عليه عقوبة حيث نصت المادة (٢) من النظام على فرض عقوبة السجن ٢٥ عاماً أو القتل إذا تم ارتكاب عدد من الجرائم، منها: جرائم الخيانة العظمى، وتعريض أمن الدولة الداخلي وسلامتها ووحدتها للخطر، وزعزعة ولاء أفراد القوى المسلحة للملك، وفسرت المادة (٣) أفعال الخيانة العظمى بأن منها تحريض الجنود أو المدنيين على الانضمام للعدو، وأي مساعدة تقدم للعدو بإثارة الفتن وإلقاء الذعر بمختلف الوسائل.

كما عاقبت المادة (٤) من النظام بالسجن من (٥-١٠) سنوات كل من ارتكب عدداً من الأفعال منها جرائم تتعلق بالتحريض، مثل: دس الدسائس لدى دولة أجنبية، أو الاتصال بها لدفعها إلى مباشرة العدوان على أراضي الدولة، كذلك القيام بأعمال أو خطب أو كتابات، أو غير ذلك، بقصد اقتطاع جزء من أراضي الدولة لضمه إلى دولة أجنبية، أو بقصد تمليكها حقاً أو امتيازاً فيها. وأكدت المادة أن هذه الأفعال تكون عقوبتها العقوبات السابقة نفسها في المادة (٢) إذا كانت في حالة الحرب كظرف مشدد للعقوبة.

٢- سبقت الإشارة في مبحث تجريم التحريض في النظام السعودي إلى أن نظام الضباط جرم عدداً من الأعمال على الضباط؛ لأنها ممارسات تصب في دائرة التحريض، حيث أوجبت المادة (١٦) فقرة (أ) على الضباط الولاء التام للمليك والمحافظة على مصالح الوطن والقوات المسلحة.. كما حرمت المادة (١٧) عدداً من الأمور، ومنها أعمال التحريض، فمنعت المادة نقل المعلومات الرسمية لنشرها في الصحف أو في أي وسيلة نشر أخرى دون موافقة مسبقة من المراجع المختصة، ويستمر هذا الالتزام بعد ترك الضابط للخدمة، كما يحرم عليه إبداء الآراء السياسية أو الاشتغال بالسياسة وحضور اجتماع الهيئات والمنظمات ذات المبادئ أو الميول السياسية أو التشجيع لها، أو عقد اجتماعات لانتقاد أعمال الدولة، أو الاشتراك بأي صورة في أي إجراءات هدفها الغايات السابقة، أو الاشتراك في تحرير الصحف والمجلات ذات الميول السياسية، أو الاشتراك في إدارتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وكذلك توزيع مطبوعات أو نشرات سياسية، أو التوقيع على عرائض أو وسائل من شأنها النيل من سمعة الدولة أو القوات المسلحة.

٣- نظام المطبوعات والنشر أسهم في تجريم التحريض وفرض عقوبة على ذلك، حيث نصت المادة (٩) من النظام على عدم جواز قيام المطبوعة بإثارة النعرات وبث الفرقة بين المواطنين، أو الدعوة إلى تجنيد الإجرام أو الحث عليه، وأن يتم الالتزام بالنقد الموضوعي البنّاء الهادف إلى المصلحة العامة والمستند إلى وقائع وشواهد صحيحة، وعاقب النظام على هذه الأفعال بموجب المادة (٣٨) منه حيث فرضت المادة غرامة مالية لا تتجاوز خمسين ألف ريال أو إغلاق محل المطبوعة أو المؤسسة مدة لا تتجاوز شهرين، أو إغلاق المحل أو المؤسسة نهائياً. كما أعطت المادة (٣٦) لوزارة الثقافة والإعلام - بناءً على قرار من لجنة مختصة بالنظر في المخالفات- أن يتم سحب أي عدد من أعداد الصحيفة دون تعويض، كما أكدت على ذلك المادة (٣٩).

ثانياً: عقوبة رفض تطبيق النظام وتعطيل أجهزة الدولة:

سبق أن أشير إلى أن من صور رفض تطبيق النظام وتعطيل أجهزة الدولة: الردة، والحرابة، والافتيات على السلطة. وبالنسبة للردة فقد تم إيضاح علاقتها بالنظام العام وعقوبتها في الفصل الأول، وسنبين هنا عقوبة الحرابة وعقوبة الافتيات على السلطة في الفقه والنظام السعودي، علماً أن هناك صوراً لرفض تطبيق النظام وتعطيل أجهزة الدولة في النظام السعودي لا تدخل في صفة الحرابة وتكون دائرة بين عملية الرفض المجرد لتطبيق النظام وتعطيل أجهزة الدولة وبين الافتيات على السلطة سيتم الحديث عنها في موضعها.

١- **عقوبة جريمة الحرابة:** العلماء - رحمهم الله- متفقون على وجوب معاقبة مرتكبي جريمة الحرابة متى استوفت شروطها؛ وذلك امتثالاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِنْ خِلافٍ..﴾ [1]، واقتداءً بسنة النبي ﷺ، ولكنهم اختلفوا فيما بينهم في نوع العقوبة المذكورة في الآية الكريمة التي تطبق على المحارب وكيفيتها، هل هي على التنويع أم التخيير؟ على قولين مشهورين في هذه المسألة [2].

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٣.

(٢) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٩٣، مغني المحتاج للشربيني ٤/ ١٨٢، المدونة للإمام مالك ٦/ ٢٩٨، تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/ ٢٠٧.

عقوبة جريمة الحرابة في النظام:

لا يختلف النظام عن الفقه في تقرير عقوبة المحاربة وتطبيقها على الوقائع والأحداث التي تكتمل فيها شروط الحرابة في المحاربين؛ لأن النظام مستقى من الشريعة الإسلامية، والمنظم السعودي أخذ بالتخيير بالنسبة لعقوبات الحرابة بناء على خطاب المقام السامي رقم ١٨٩٤/ ٨ في ١٣/ ٨/ ١٤٠٢هـ المبني على قرار هيئة كبار العلماء رقم ٨٥ في ١١/ ١١/ ١٤٠١هـ.

كما صدر الأمر السامي رقم ٢٣٤ في ٢٠/ ٢/ ١٤٠٣هـ موضحاً للأمر السامي السابق الصادر في حد الحرابة بأن المقصود أن القضاة يتولون الحكم بإثبات نوع الجريمة، فإذا لم تكن من الحرابة فيتولون الحكم فيها وتقرير العقوبة الشرعية، أما إذا كانت الجريمة حرابة وثبت لديهم ذلك فعليهم أن يقترحوا العقوبة المناسبة وليس لهم الحكم بالعقوبة، ولولي الأمر أن يوافق على ما اقترحه القضاة أو يختار عقوبة أخرى غيرها إذا رأى أن ذلك أدعى لتحقيق المصلحة أو دفع المفسدة.

٢ – **عقوبة الافتيات على السلطة:** لا يخلو حال المفتات على السلطة من حالتين:

١ - أن يؤدي عمل المفتات إلى قتل أحد الأشخاص.

٢ - أن لا يؤدي عمل المفتات إلى قتل أحد.

في الحالة الأولى لا يخلو الأمر من حالتين:

١ - أن يكون المقتول معصوم الدم.

٢ - أن يكون المقتول غير معصوم الدم.

في الحالة الأولى: إذا قام المفتات بقتل شخص معصوم الدم فإن العقوبة الشرعية هنا هي الاقتصاص من المفتات؛ لأن هذا هو المنسجم مع قاعدة القصاص، فقد نص الفقهاء على أن من قتل المحارب مثلاً بعد توبته ولم يكن ولياً للمقتول الذي قتله المحارب ولا شبهة له في قتل المحارب بعد توبته فإنه يقتل به؛ لأنه قتل معصوم الدم[1].

كما قالوا: إن المرتد إذا تاب وقبلت توبته ظاهراً ثم قام شخص بقتله مفتاتاً على السلطان

---

(١) راجع: كشاف القناع للبهوتي ٥/ ٥٢١.

فإنه يقتل به؛ لأن المرتد بعد توبته أصبح معصوم الدم [1].

أما في حال قيام المفتات بقتل شخص غير معصوم الدم أو لم يؤدِ افتياته إلى قتل أصلاً فهنا تتأتى عقوبة التعزير بحق المفتات، فلو قتل شخصاً غير معصوم الدم بسبب افتياته فلا قصاص عليه استناداً إلى قاعدة أن من قتل مباح الدم فلا شيء عليه؛ أي لا قصاص عليه، ولكن من حق السلطان أن يعزره ولو وصل التعزير إلى القتل حسب جسامة وخطورة الافتيات وآثاره المباشرة على النظام العام [2].

أما إذا لم يصل المفتات إلى إحداث جريمة القتل فهنا أيضاً يتأتى التعزير من الإمام لوجود الافتيات الموجب لذلك، حيث نص الفقهاء على بعض الأمثلة منها: لو قام شخص بقطع يد السارق دون إذن من الإمام فإن الإمام يعزره على ذلك، وكذلك من أخذ شيئاً مما حماه الإمام من أراضٍ لدواب الصدقة وغيرها فإنه يعد مفتاتاً عليه ومن حق الإمام تعزيره لافتياته [3].

وكذلك من استوفى حد القذف من قاذفه دون إذن الإمام فإنه يعد مفتاتاً على الإمام ومن حق الإمام تعزيره على ذلك [4].

بل إذا نتج من عمل المفتات أضرار أخرى على الآخرين فإنه تفرض عليه عقوبة الضمان للمتلفات التي أتلفها أو تسبب في تلفها عند افتياته [5]، وللضمان الواجب على المفتات تفصيل واسع ليس هنا مجاله، ولكن تطبق عليه القواعد التفصيلية والقواعد العامة على إتلافه حسب طبيعة الإتلاف وموضوعه.

وغني عن القول أن البطلان يتناول كل عمل قام به المفتات، والبطلان هنا ليس عقوبة بقدر ما هو نتيجة حتمية لعمل المفتات وتعديه على أعمال واختصاصات السلطة الحاكمة.

---

(١) راجع: كشاف القناع للبهوتي ٥/ ٥٢٢.

(٢) راجع: المبسوط للسرخسي ٩/ ٢٠٤، مغني المحتاج للشربيني ٤/ ٤٢، المبدع لابن مفلح ٨/ ٢٦٤.

(٣) راجع: كشاف القناع للبهوتي ٤/ ٢٠٢.

(٤) راجع: إعانة الطالبين للدمياطي ٤/ ٢٤٩، حاشية البجيرمي ٣/ ٩.

(٥) راجع: المبسوط للسرخسي ٩/ ٢٠٤، مغني المحتاج للشربيني ٤/ ٤٢.

موقف النظام السعودي من الافتيات على السلطة ورفض تطبيق النظام وتعطيل أجهزة الدولة إجمالاً وعقوبته:

وردت في بعض الأنظمة عدة نصوص نظامية تؤكد صراحةً عدم جواز هذا الفعل واعتباره أمراً ممنوعاً ومساءلاً عليه، ومن ذلك ما يلي:

أولاً: النظام الأساسي للحكم ورد فيه تأكيد واضح لاحترام النظام وتطبيقه وتنفيذه وعدم رفض ذلك أو التسبب في تعطيل عمل أجهزة الدولة، فقد ورد في المادة التاسعة ما يلي: (الأسرة هي نواة المجتمع السعودي، ويربى أفرادها على أساس العقيدة الإسلامية وما تقتضيه من الولاء والطاعة لله، ولرسوله، ولولي الأمر، واحترام النظام وتنفيذه...)، فاحترام النظام وتنفيذه واجب وطني نص عليه أعلى مستوى تنظيمي في المملكة وهو النظام الأساسي للحكم؛ وبالتالي فإن الإخلال بهذه القيمة والواجب الوطني إخلال واضح بالنظام العام.

وعند التأمل في معظم العبارات التي صيغت بها مواد النظام الأساسي للحكم نجد أن أكثرها بدأت بصيغة الفعل كقوله: (يقوم، تكفل، تحظر، لا تفرض، لا يجوز، تجبى، تحمي، ترعى، تيسر، توفر، تعمل، تنشئ، تعنى...)، فهذه كلها أفعال تعطي انطباعاً واضحاً على أن النظام الأساسي للحكم لابد من أن يخرج إلى حيز التطبيق والتنفيذ وليس أمراً جوازياً؛ وبالتالي لا يجوز رفض تطبيق ما يدعو إليه أو تعطيله.

إن النصوص الدالة على الالتزام بشيء ما أو تأكيد تطبيقه هي تأكيد على أن عدم الالتزام به أو عدم تطبيقه هو وقوع في المخالفة وبالتالي المساءلة والعقوبة، وهذا ما أكدته المادة (٥٧) من النظام الأساسي للحكم، حيث نصت المادة في فقرتها (ب) على ما يلي: (يعتبر نواب رئيس مجلس الوزراء، والوزراء والأعضاء بمجلس الوزراء، مسؤولين بالتضامن أمام الملك عن تطبيق الشريعة الإسلامية، والأنظمة، والسياسة العامة للدولة..)، وهذا النص من آكد الشواهد والأدلة الواضحة على أن عدم تطبيق النظام أو تعطيله يعتبر مخالفة توجب مساءلة من تسبب بها.

ثانياً: الأنظمة الأخرى:

١- ورد في نظام مجلس الوزراء الصادر بالأمر الملكي رقم أ/ ١٣ في ٣/ ٣/ ١٤١٤هـ

ما يلي: (مع مراعاة ما ورد في النظام الأساسي للحكم ونظام مجلس الشورى يرسم مجلس الوزراء السياسة الداخلية والخارجية والمالية والاقتصادية والتعليمية والدفاعية وجميع الشؤون العامة للدولة ويشرف على تنفيذها). تلك الشؤون كلها من النظام العام، وأي جزء منها يعد جزءاً من النظام العام، وقد عهد نظام مجلس الوزراء إلى المجلس أيضاً عبء ومهمة الإشراف على التنفيذ، وما ذلك إلا للأهمية القصوى والكبيرة التي يتحلى بها موضوع تنفيذ النظام وتطبيقه في الدولة المسلمة؛ لأنه جزء من تكوين المصالح العليا التي لا يمكن أن تتحقق إلا بتنفيذ وتطبيق ما تم رسمه ووضعه وتنظيمه.

لقد فُسر مجال التنفيذ والتطبيق للنظام من خلال المادة (٢٤) من نظام مجلس الوزراء، حيث نصت المادة على مجالات التنفيذ التي من الممكن أن يؤديها نظام مجلس الوزراء، وجاء في المادة: (للمجلس باعتباره السلطة التنفيذية المباشرة الهيمنة التامة على شؤون التنفيذ والإدارة، ويدخل في اختصاصاته التنفيذية الأمور الآتية:

أ - مراقبة تنفيذ الأنظمة واللوائح والقرارات.

ب- إحداث وترتيب المصالح العامة.

جـ- متابعة تنفيذ الخطة العامة للتنمية.

د - إنشاء لجان تتحرى عن سير أعمال الوزارات والأجهزة الحكومية الأخرى.. إلخ).

وأوضح نظام مجلس الوزراء أعمال التنفيذ التي يشرف عليها الملك بنفسه، فقد ورد في المادة (٢٩) أن (الملك رئيس مجلس الوزراء هو الذي يوجه السياسة العامة للدولة... وهو الذي يراقب تنفيذ الأنظمة واللوائح والقرارات).

٢- جاء في نظام المناطق الصادر بالأمر الملكي رقم أ/ ٩٢ في ٢٧/ ٨/ ١٤١٢هـ في مادته السابعة الإشارة إلى أن من مهمات أمير كل منطقة تنفيذ الأحكام القضائية بعد اكتسابها صفتها النهاية، كما جاء في المادة (٢٣) أن من مهمات مجلس المنطقة متابعة تنفيذ ما يخص المنطقة من خطة التنمية والموازنة.

٣- نظام عقوبات انتحال صفة رجل السلطة العامة أشار إلى ما يعتبر من أنواع رفض

تطبيق النظام وتعطيل أجهزة الدولة باعتباره افتياتاً على السلطة، حيث نصت المادة الثانية من النظام الصادر بالأمر الملكي رقم م/ ٤٦ في ٨/ ٩/ ١٤٠٨هـ على أن (كل من انتحل صفة رجل السلطة العامة يعاقب بالسجن مدة لا تتجاوز ثلاث سنوات، أو بغرامة لا تزيد على خمسين ألف ريال، أو بهما معاً إذا كان ارتكاب الجريمة مصحوباً بالإرهاب، أو الاستغلال، أو كان من انتحلت صفته من رجال المباحث، أو الاستخبارات، أو أحد العسكريين أو من في حكمهم، فيعاقب الفاعل بالسجن مدة لا تتجاوز عشر سنوات، أو بغرامة لا تزيد على مائة وخمسين ألف ريال، أو بهما معاً.

٤- ورد في نظام مكافحة جرائم المعلوماتية في المادة الخامسة فرض عقوبة بالسجن الذي لا يزيد عن أربع سنوات ، وبالغرامة التي لا تزيد على ثلاثة ملايين ريال أو بإحدى هاتين العقوبتين كل شخص قام بإيقاف الشبكة المعلوماتية عن العمل، أو تعطيلها، أو تدمير، أو مسح البرامج، أو البيانات الموجودة، أو المستخدمة فيها، أو حذفها، أو تسريبها، أو إتلافها، أو تعديلها ، أو إعاقة الوصول إلى الخدمة، أو تشويشها، أو تعطيلها، بأي وسيلة كانت، وهذه العقوبة تحكي موقفاً واضحاً للمنظم السعودي من أعمال تعطيل أجهزة الدولة والتي هي أعمال مخالفة للنظام العام.

ثالثاً: عقوبة محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة:

١- عقوبة جريمة الاغتيال:

العقوبة في الفقه: اختلف العلماء في عقوبة جريمة الاغتيال: هل هو قتل عادي يجري فيه القصاص والعفو والدية أم هو نوع من المحاربة فتكون عقوبته حدية ولا يجري فيه العفو ولا المكافأة؟ على قولين:

القول الأول: ذهب إليه الجمهور من الحنفية والشافعية، وفي أظهر الروايتين عند الحنابلة والظاهرية، وهو أن قتل الغيلة قتل عادي يجري فيه القصاص والأمر فيه لولي الأمر دون السلطان إذا توافرت فيه شروط القصاص[1].

---

(١) راجع: حاشية ابن عابدين ٦/ ٥٢٧، مغني المحتاج للشربيني ٤/ ٢٠، المغني لابن قدامة مع الشرح الكبير ٦/ ٣٣٦-٣٣٧، المحلى لابن حزم ١٢/ ١٤٧.

القول الثاني: هو مذهب المالكية، ووجه عند الحنابلة، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، وهو أن قتل الغيلة يعتبر حرابة ولا يجوز فيه العفو ولا الصلح من ولي الدم، وأمره إلى السلطان لأنه يوجب القتل حتماً[1].

الأدلـة:

استدل الجمهور على ما ذهبوا إليه بأدلة من الكتاب والسنة والأثر والمعنى من القرآن:

١- قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ.. ﴾[2]، ووجه الدلالة من الآية أنها دلت على مشروعية العفو عن القاتل بلفظ عام لم يستثن فيها قتل الغيلة ولا غيره من صفات القتل العمد، ولم تفرق الآية بين قتل الغيلة وغيره، فالحق يكون لولي الدم في الاستيفاء أو العفو.

٢- قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[3].

فقوله تعالى يدل على مشروعية العفو عن الجاني، سواء وقعت جنايته على النفس أو على طرف من أطرافها، ولم تفصل فيما إذا وقعت الجناية على النفس بين كون القتل قتل غيلة وبين غيره؛ فدل ذلك على استوائهما في جواز العفو وعدم لزوم القتل.

٣- قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوماً فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَاناً فَلا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُوراً ﴾[4].

فهنا الآية دالة على أن ولي الدم هو صاحب الحق المطلق في المطالبة بالقصاص المعبر عنه بالسلطان ﴿ سُلْطَاناً ﴾، فله أن يطالبه بذلك، وإذا اختاره فلا يرتكب شططاً ويسرف

---

(١) راجع: الكافي لابن عبدالبر ٢/ ٣٧٥، حاشية الروض المربع لابن قدامة ٧/ ٢٠٦، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/ ٣١٦.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ١٧٨.

(٣) سورة المائدة، الآية رقم: ٤٥.

(٤) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣٣.

ويتجاوز حدود ما شرعه الله، وإذا كان الحق له فله أن يتنازل عنه كأي حق من حقوقه، ولو أراد الله أن يخص من عموم هذه الآية قتل الغيلة لما أغفله دون بيان ولبينه النبي ﷺ، فلما لم يرد مخصص من الكتاب ولا السنة دخل في عموم هذه الآيات.

من السنة:

استدل أصحاب القول الأول من السنة بما رواه أبو هريرة ﷺ قال: لما فتح الرسول الله ﷺ مكة قام في الناس فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: "ومن قُتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يعفو، وإما أن يقتل" [1].

فالنبي عليه الصلاة والسلام ذكر الدية أو القود أو المفاداة، والدية لا تكون إلا بالعفو عن القود بلا شك، فعمم عليه الصلاة والسلام ولم يخصص، فيشمل قتل الغيلة وغيره؛ فدل ذلك على لزوم قتل الجاني في قتل الغيلة، ولو كان مخصوصاً لبيّنه ﷺ ولم يغفله، فيبقى هذا العموم على أصله.

أدلة القول الثاني:

استدل أيضاً أصحاب القول الثاني على ما ذهبوا إليه بأدلة من الكتاب والسنة والأثر والمعقول.

من القرآن:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا.. ﴾ [2]، ووجه الدلالة من الآية أنها بينت أن عقوبة المحاربين لله ورسوله الساعين في الأرض فساداً عقوبة حدية من أجل حق الله جل وعلا، وقد ترتب جزاؤه بالقتل وغيره من العقوبات بدلالة النص عليه، ومن فعل ذلك مكراً بالناس وخديعة لهم فقتله محاربة لله ورسوله وسعي في الأرض بالفساد لعظم ضرره وشدة خطورته وصعوبة الاحتراز منه، فكانت الغيلة بأحوالها داخلة ضمن المحاربة بجامع الإفساد في الأرض وعدم إمكان الاحتراز منه.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب من قتل له قتيل فهو بخير النظرين، حديث (٦٨٨).

(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٣.

من السنة:

١- ما روي عن أنس ﷺ أن يهودياً قتل جارية على أوضاح لها بحجر، فجيء بها إلى النبي ﷺ وبها رمق، فقال: "أقتلك فلان؟" فأشارت برأسها أن لا، ثم قال الثانية، فأشارت برأسها أن لا، ثم سألها الثالثة، فأشارت برأسها أن نعم، فقتله النبي ﷺ بحجرين[1].

ووجه الدلالة أن هذا القتل قد حصل غيلة حيث قتلها خفية في غير حضرة أحد لغرض الحصول على حليها في مكان لا يُرى فيه، ولم يدفعه رسول الله ﷺ إلى أوليائها بل قتله حتماً من أجل غيلته؛ فدل على أنه يقتل حداً ولا مجال للعفو فيه.

٢- ما رواه أنس أيضاً أنه قال: لما قدم رهط من عرينة وعكل المدينة على النبي ﷺ فاجتووا المدينة، فشكوا ذلك إلى النبي ﷺ، فقال: "لو خرجتم إلى إبل الصدقة فشربتم من أبوالها وألبانها"، ففعلوا، فلما صحوا عمدوا إلى الرعاة فقتلوهم، واستاقوا الإبل وحاربوا الله ورسوله، فبعث الرسول ﷺ في آثارهم فأخذوا وقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم وألقاهم في الشمس حتى ماتوا[2].

ودلالة الحديث أن هؤلاء قتلوا الرعاة قتل غيلة فجعل النبي ﷺ عقوبتهم القتل حداً؛ من أجل سعيهم بالفساد وعدم إمكان التحرز منهم، ولذا لم يأتِ في الخبر الخيرة إلى الأولياء في ذلك، فمتى توافرت في هذا القتل هذه العلة الجامعة وهي مفسدة الفعل وعدم إمكان التحرز منه صار قتله حداً كالقاتل غيلة، فلا يسقط بالعفو ولا تعتبر فيه المكافأة.

من المعقول:

استدل أصحاب هذا القول من المعنى حيث قالوا: إنه يتعذر الاحتراز من قتل الغيلة، وما تعذر الاحتراز منه كالقتل مكابرة ومحاربة فعقوبته حدية من أجل حق الله تعالى، فلا خيرة فيها للولي، فيقاس القتل غيلة على القتل مكابرة لعدم الاحتراز في كل منهما، كما أن القاعدة في حدود الله تعالى أنه لا عفو فيها، وقتل الغيلة من أجلّ حق الله فلا عفو فيه كالزكاة وغيرها،

(١) أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب إذ قتل بحجر أو بعصا، حديث (٦٨٧٧)، ومسلم في كتاب القسامة، باب ثبوت القصاص في القتل بالحجر وغيره من المحددات والمثقلات وقتل الرجل بالمرأة، حديث (١٥).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحدود (حديث: ٦٨٠٤).

ولاسيما أن في هذا أيضاً العمل بقاعدة دفع المفاسد وتقليلها وجلب المصالح وتكثيرها، والقول بقتل المغتال حداً سد لذريعة الفساد والإفساد في المجتمع.

المناقشـــة:

نوقشت أدلة أصحاب القول الأول القائلين بأن قاتل الغيلة يقتل قصاصاً لا حداً التي استدلوا بها من القرآن ومن السنة على أنها عمومات في القتل مخصوصة بقتل المحاربين بالاتفاق وقتل الغيلة من الحرابة، وأدلة التخصيص هي ما استدل به أصحاب القول الثاني.

كما نوقشت أدلة أصحاب القول الثاني القائلين بأن القاتل قتل غيلة يقتل حداً واستدلوا عليه بآية الحرابة وأن العقوبة فيها تختلف، فالعقوبة في الحرابة على التخيير وليست القتل وحده، كما أنه لا يمكن الاستدلال بها على أحقية أولياء الدم أو عدم ذلك، وأجيب عن هذا الاعتراض بأن عقوبة القاتل المحارب ليست على التخيير، بل الاتفاق على أن من قتل من المحاربين فإنه يقتل وهو محل إجماع عند العلماء. أما دلالة الآية على أنه لا خيرة لأولياء الدم في قتل المحارب فمحسومة بالإجماع، قال القرطبي: "وأجمع أهل العلم على أن السلطان ولي من حارب، فإن قتل محارب أخا امرئ أو أباه في حال الحرابة فليس إلى طالب الدم من أمر الحرابة في شيء، ولا يجوز عفو ولي الدم والقائم بذلك الإمام، جعلوا ذلك بمنزلة حد من حدود الله" [(١)].

كما نوقش حديث أنس في قصة اليهودي والجارية بأن اليهودي لم يقتل غيلة وإنما قتل لنقضه العهد، وأن الدلالة منه على أن الرجل يقتل بالمرأة قصاصاً ورد على هذا بأن قتل اليهودي إنما كان غيلة وليس لنقضه العهد، كما نوقش حديث العرنيين بأن قتلهم كان بسبب ارتدادهم، وأجيب بأن الرواية الواردة للقصة يفهم منها أن قتلهم لم يكن لردتهم بل لأنهم جمعوا بين الحرابة والردة، ووجود الردة لا يمنع من إقامة حد الحرابة بدليل إقامته عليهم بالقطع والصلب، وهو جزاء المحارب [(٢)].

---

(١) تفسير القرطبي ٦/ ١٥٧.

(٢) راجع: زاد المعاد لابن القيم ٥/ ٩، مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/ ٣١٦-٣١٧، تفسير القرطبي ٦/ ١٥٦.

الترجيـــح:

بعد استعراض الأدلة السابقة يتضح أن أدلة القول الأول قد نوقشت واعترض عليها، وما ورد على أدلة القول الثاني أمكن الإجابة عليه ومناقشته ورده، وقد استند أصحاب القول الثاني إلى أدلة الكتاب والسنة والقياس والأثر، ويظهر قوتها وصراحتها لأن الجاني في قتل الغيلة قد تأبط الشر والمكر والخداع وأصبحت كل السبل ممكنة الوصول إلى ضحيته، وهذا الأمان وتلك الطمأنينة التي شعر بها المجني عليه تجاه الجاني إنما كانت بسبب ما تحلى به الجاني من مكر وخداع وحيلة حتى تم الأمان من جانبه على نفسه وماله وعرضه، فتجاوز الجاني كل تلك الثقة والأمان بينه وبين المجني عليه ليوقع به ويلحق به الأذى والضرر، وهذا كله مؤثر على الأمان العام في نظام المجتمع وتعايش أفراده معاً، ويصبح الاغتيال مجالاً ومرتعاً لأصحاب الأهواء والرغبات لتنفيذ مآربهم وأهوائهم في تستر مريب ومؤامرات محاكة حتى لا يستطيع معه الإنسان أن يفعل شيئاً، بل لن يستطيع أحد حمايته بعد الله؛ لأن الخطر سيحدق به من كل مكان، بل من أقرب المقربين إليه، وهذا بالفعل ما نشاهده ونسمعه من أخبار الاغتيالات المتفرقة يمنة ويسرة؛ ولهذا كان اعتبار العقوبة حدية لحق الله ولحق النظام العام هو الراجح والمناسب فيما يظهر.

عقوبة جريمة الاغتيال في النظام السعودي:

سبقت الإشارة إلى حكم الاغتيال في النظام وبيان ما ورد من هيئة كبار العلماء بقرارهم رقم ٣٨ في ١١/ ٨/ ١٣٩٥هـ، وإلى ما تضمنه ذلك القرار من اعتبار القتل غيلة جريمة حدية ويقتل القاتل غيلة بموجبها حداً، وقد صدر الأمر السامي رقم ٧/ ١٧٤ في ١٢/ ٩/ ١٣٩٥هـ بالموافقة على تعميم هذا القرار على المحاكم للأخذ به واعتماده، وصدر قرار معالي وزير العدل رقم ٢٠٨/ ١٢/ ت في ٧/ ١١/ ١٣٩٥هـ بذلك.

٢- عقوبة جريمة البغي:

أولاً: البدء بالقتال:

لا يحق للإمام البدء بمقاتلة البغاة إلا إذا توافرت الشروط السابقة لتتحقق بذلك جريمة البغي، وله أن يحبسهم إذا بلغه عزمهم على الخروج درءاً للفتنة، ولا يبادر إلى قتالهم حتى

يبادروا هم بذلك؛ لأن العلة في قتل الإمام للبغاة هي العلة في قتل الصائل؛ إذ يقاتل الإمام الصائلَ من أجل دفعه وليس من أجل إبادته، فيتم دعوتهم إلى الطاعة قبل قتالهم إلا إذا تعجلوا القتال فإن للإمام مقاتلتهم دفعاً لأضرار فتنتهم، وذهب بعض العلماء إلى عدم جواز مقاتلتهم إذا أمكن التخلص منهم بلا قتال؛ لأن المقصود دفعهم عن الفتنة وليس المقصود قتلهم، قال في المغني: (إن أمكن دفعهم لا قتلهم بدون القتل لم يجز قتلهم؛ لأن المقصود دفعهم لا قتلهم، ولأن المقصود إذا حصل بدون القتل لم يجز القتل من غير حاجة، وإن حضر معهم من لم يقاتل لم يجز قتله) [1].

لهذا يجب اتباع أسلوب معين مع البغاة يختلف عن الأسلوب المتبع مع المحاربين من حيث الوسائل المستخدمة التي لا تحدث ضرراً على نساء البغاة وذراريهم وأموالهم، ووجوب الكف عن القتال بمجرد ظهور قرائن ترك البغاة للقتال؛ لأن علة قتالهم درء الفتنة وإذا زالت زال المعلول، فيسارع الإمام إلى مناظرتهم ورفع كل المظالم التي خرجوا من أجلها، وهذا هو الموافق لنص الآية الكريمة: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ..﴾ [2]، والإصلاح هو دعوة الإمام البغاة إلى الطاعة مع رفع الظلم الذي خرجوا من أجله، كما ذكر القرطبي [3].

ثانياً: طلب الإصلاح:

إذا خرج البغاة وتأهبوا للقتال والتقى الإمام معهم فينبغي عليه قبل البدء بالقتال أن يناظرهم ويطلب عودتهم إلى الطاعة طالباً الإصلاح كما أمر الله تعالى، والإصلاح يكون بعد معرفة الأسباب الباعثة على خروجهم، فإن كانت الأسباب تعود إلى ظلم الإمام فعليه أن يرفع كل مظلمة كان هو السبب فيها، أو يكشف كل شبهة قد اعتمد عليها البغاة الخارجون في تأويلهم، قال أبو يوسف [4]: (لم يقاتل رسول الله ﷺ قوماً قط فيما بلغنا حتى

---

(١) المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٤٥.

(٢) سورة الحجرات، الآية رقم: ٩.

(٣) راجع: تفسير القرطبي ١٦/ ٣٢٠.

(٤) هو: القاضي أبو يوسف الإمام العلامة، فقيه العراقيين، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي صاحب أبي حنيفة، ولي القضاء لهارون الرشيد، وكان أول من وضع الكتب على مذهب أبي حنيفة، وبث علمه، له =

يدعوهم إلى الله ورسوله.. وعن ابن عباس قال: ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قط حتى يدعوهم)[1].

وقال الشافعي: (ينبغي أن نسأل البغاة ما نقموا، فإن ذكروا مظلمة بيّنة رُدت، فإن لم يذكروا بينة قيل لهم عودوا لما فارقتم من طاعة الإمام العادل، وأن تكون كلمتكم وكلمة أهل دين الله على المشركين واحدة، وأن لا تمتنعوا من الحكم، فإن فعلوا قبل منهم، وإن امتنعوا قيل لهم إنا مؤذنوكم بحرب فإن لم يجيبوا قوتلوا)[2].

وهذا الذي ذهب إليه جمهور الفقهاء درءاً للفتنة، وحقناً للدماء، وتبييناً لهم لمسالك الحق، وطمعاً في عودتهم إلى الطاعة والانقياد تحت لواء السلطة والنظام[3].

ثالثاً: طريقة القتال:

طريقة قتال البغاة وما يترتب على هذا القتال من أحكام أخرى تتعلق بمسؤوليتهم عما أتلفوه وأموالهم وتصرفاتهم فيه تفصيل طويل بين العلماء، وليس هذا مجال الحديث عنه، ولكن ما أشار إليه الفقهاء في طريقة القتال على سبيل العموم هو ما أشير إليه سابقاً من أنه يتم قتالهم كقتال الصائل، فيتم دفاعهم بما يردعهم لا بما يهلكهم؛ لأن المقصود تأديبهم وكسر شوكتهم لا قتلهم وإفنائهم، فلا يستخدم الشدة المفرطة معهم والأسلحة المدمرة التي تسحقهم إذا قدر واستطاع الوالي عليهم بما هو أخف من ذلك، وكذلك إذا أمكن أسرهم لم يجز قتالهم، ولا يستعمل إلا الضروري من السلاح والعتاد، ومن أدبر منهم وترك القتال أو ألقى السلاح فإن صار أسيراً لم يقتل، وكذلك لا يقتل جريحهم ولا يجوز قتل نسائهم وذراريهم إلا إذا قاتلوا، وإذا وقعوا في الأسر حبسوا إلى انقضاء القتال ثم يخلون، ولا تؤخذ أموالهم لأنها معصومة، بل ترد إليهم بعد القتال، كما أنه لا يجوز قتلهم مدبرين كغيرهم من المشركين والمحاربين أو المرتدين وإنما يكون قتالهم وهم مقبلون، ويكف عنهم إذا ولوا

= تصانيف منها: كتاب الخراج والنوادر، توفي ببغداد سنة ١٨٢هـ. (راجع: وفيات الأعيان ٦/ ٣٧٨، تذكرة الحفاظ للذهبي ١/ ٢٩٢).

(١) الخراج لأبي يوسف، ص ٢٠٧.

(٢) الأم للشافعي ٤/ ٢١٨.

(٣) راجع: المبسوط للسرخسي ١٠/ ١٢٨، حاشية الدسوقي ٤/ ٢٩٩، المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٤٣.

الأدبار[1].

عقوبة محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة في النظام السعودي إجمالاً:

محاولة اغتصاب السلطة أو انتهاك السيادة إذا توافرت فيها شروط جريمة البغي فإن المنظم السعودي يقرر هذه العقوبة، وهناك عقوبات صريحة وردت في التنظيم السعودي من خلال نظام محاكمة الوزراء، وغيره من الأنظمة، فيها نصوص صريحة على عقوبة محاولة اغتصاب السلطة أو انتهاك السيادة:

فنظام محاكمة الوزراء تضمن نصوصاً واضحة على مقدار العقوبة التي توقع على من يقوم بمحاولة اغتصاب السلطة أو انتهاك السيادة، لكن النظام ليس عاماً لأي شخص صدر منه هذا السلوك، بل هو نظام خاص بأعضاء مجلس الوزراء والموظفين المعينين على مرتبة وزير إذا ارتكبوا خلال تأديتهم لوظائفهم أياً من الجرائم المنصوص عليها في ذلك النظام، والعقوبة التي من الممكن إيقاعها هي: القتل، السجن ٢٥ عاماً، السجن (٥-١٠) سنوات، السجن (٣-١٠) سنوات، وتلك عقوبات أصلية، وهناك عقوبات تبعية هي: العزل من المنصب، والحرمان من تولي الوظائف العامة ومن عضوية مجالس إدارة الهيئات والشركات والمؤسسات ومن أية وظائف أخرى، وكذلك رد ما أفاده الوزير المتهم من جريمته، كما أجاز النظام إيقاع عقوبة أخرى وهي تعويض ما حدث من ضرر لأي شخص، سواء كان طبيعياً أو اعتبارياً.

أما العقوبات فهي كالتالي:

١- ورد في المادة (٢) أنه يتم المعاقبة بالسجن (٢٥) عاماً أو بالقتل على الجرائم التالية:

أ - الأفعال المقصود بها محاولة تغيير النظام الملكي.

ب - جرائم الخيانة العظمى، وقد أوضحت المادة الثانية أن جرائم الخيانة العظمى يدخل فيها:

١. حمل السلاح ضد الدولة.

---

(١) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ١٤٠، المهذب للشيرازي ٢/ ٢١٩، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٣/ ٣٨٠ وما بعدها.

٢. معاونة دولة أخرى في أعمال عدوانية ضد الدولة.

٣. تسليم المدن والحصون والمنشآت والمواقع والموانئ والمصانع والسفن والطائرات والأدوات والذخائر والمؤن وطرق المواصلات إلى العدو.

٤. تحريض الجنود أو المدنيين على الانضمام للعدو.

٥. مساعدة تقدم للعدو بإثارة الفتن وإلقاء الذعر بمختلف الوسائل.

٦. إفشاء أسرار الدفاع عن البلاد وتسليمها إلى دولة أجنبية بالذات أو بالواسطة.

جـ- تعريض أمن الدولة الداخلي وسلامتها ووحدتها للخطر.

د - زعزعة ولاء أفراد القوى المسلحة للملك.

٢- ورد في المادة (٤) أنه يتم المعاقبة بالسجن (٥-١٠) سنة على الجرائم التالية:

أ - دس الدسائس لدى دولة أجنبية أو الاتصال بها لدفعها إلى مباشرة العدوان على أراضي الدولة.

ب - القيام بأعمال أو خطب أو كتابات أو غير ذلك بقصد اقتطاع جزء من أراضي الدولة لضمه إلى دولة أجنبية، أو بقصد تمليكها حقاً أو امتيازاً فيها.

جـ- تقديم السكن أو الطعام أو اللباس لجندي من جنود الأعداء أو لأحد جواسيسه، أو تسهيل فرار أسير حرب أو أحد رعايا العدو المعتقلين.

د - سرقة أشياء أو وثائق أو معلومات تتعلق بسلامة الدولة لمنفعة دولة أجنبية، وفي حال الحرب تعتبر هذه الأفعال من مضمون الفقرة (٣/ ب)؛ أي (أفعال معاونة دولة أخرى في أعمال عدوانية ضد الدولة)، ويعاقب عليها في الحرب مثل عقوبة تلك الأفعال؛ أي بالسجن ٢٥ سنة أو بالقتل.

رابعاً: عقوبة أعمال التخريب:

عقوبة التفجير والخطف والسطو:

العقوبة في الفقه: أشير فيما سبق إلى حكم التفجير والخطف والسطو، وأنها من الأمور

المحرمة والمنهي عنها، وأن الفقهاء اعتبروها من جرائم الحرابة والإفساد في الأرض، وفقاً للآية الكريمة في سورة المائدة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾[1]، فتكون عقوبة التفجير والخطف والسطو هي القتل استناداً إلى ما سبق.

العقوبة في النظام: أشير أيضاً فيما سبق عند الحديث عن حكمي جرائم التفجير وجرائم الخطف والسطو في النظام إلى أنه صدر بشأنها قراري هيئة كبار العلماء اللذين يحكمان بحرمة مثل هذه الأمور ويعتبرانها من المحاربة لله ورسوله، وتضمن القراران أن عقوبة المقترف لمثل هذه الأمور في جرائم التفجير هي القتل، وعقوبته في جرائم الخطف والسطو هي تطبيق عقوبة الحرابة بحقه، وصدرت الأوامر السامية بالعمل على هذه الفتوى وتطبيقها.

كما يمكن إضافة عقوبة المشاركة بالوسائل المعلوماتية في أعمال التخريب حيث جرم النظام السعودي وعاقب على ذلك فقد ورد في نظام مكافحه جرائم المعلوماتية في المادية السابعة على فرض عقوبة بالسجن الذي لا يزيد على عشر سنوات وبالغرامة التي لا تزيد على خمسة ملايين ريال، أو بإحدى هاتين العقوبتين كل شخص قام بإنشاء موقع لمنظمات إرهابية على الشبكة المعلوماتية، أو أحد أجهزة الحاسب الآلي أو نشره، لتسهيل الاتصال بقيادات تلك المنظمات، أو أي من أعضائها أو ترويج أفكارها أو تمويلها ، أو نشر كيفية تصنيع الأجهزة الحارقة، أو المتفجرات، أو أي أداة تستخدم في الأعمال الإرهابية، كذلك جرم النظام السعودي وعاقب بمثل العقوبة السابقة على أي دخول غير مشروع إلى موقع إلكتروني، أو نظام معلوماتي مباشرة، أو عن طريق الشبكة المعلوماتية، أو أحد أجهزة الحاسب الآلي للحصول على بيانات تمس الأمن الداخلي أو الخارجي للدولة، أو اقتصادها الوطني.

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٣.



الفصل الثالث

المجـــال السياســـي

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحـــث الأول : مفهوم الإخلال في المجال السياســـي .

المبحـــث الثاني : صور من الإخلال في المجال السياسي .

المبحـث الثالث : عقوبة الإخلال في المجال السياسي .



المبحث الأول
مفهـوم الإخلال في المجال السياسي

الإخلال في المجال السياسي قد يفهم منه للوهلة الأولى أنه الإخلال الواقع على النظـام السياسي في الدولة؛ أي على السلطة وأجهزتها المختلفة بكل أشكال الإخلال المعروفة، وهـذا ما لا علاقة لهذا المبحث به في هذا الجانب؛ لأن الإخلال الواقع على النظام السياسي من الغير قد يستحق هذه التسمية، بل سماه البعض "جرائم سياسية"، وسماه آخـرون "الاعتـداء عـلى النظام السياسي"، وهذا سبقت دراسته وذكر بعض مباحثه في الفصل الثاني، وهو الإخلال في الجانب الأمني، وتسميته بهذا الاسم "الإخلال في المجال الأمني" أنسب؛ لأن دراسة أوضاع ومجالات الإخلال ليس من خلال من وقعت عليه ومن أثرت مباشرة فيـه، ولكـن الدراسـة تتطلب أن ينظر إليها من زاوية أنها إخلال ناتج عن وقوعه على النظام العام للدولة، ويكـون هدف الدراسة إدراك أبعاد الجريمة من الأشخاص الذين اقترفوها لا عليهم، فإن من يقترف تلك الجرائم ويوقعها على النظام السياسي أو السلطة القضائية أو الأشـخاص أو نحـو ذلـك من أفراد وأشخاص الدولة قاصداً الإخلال بالنظام العام فإنـه ينـسحب عليـه هـذا المفهـوم ويكون داخلاً في ذلك الإطار، فالمصدر الذي نشأت منه تلك الجـرائم يحـدد هـدف الفاعـل ومقصده في اقترافه لجريمته، فالإخلال السياسي المراد به هنا هو الإخـلال الـذي صـدر مـن النظام السياسي لا عليه، وسمي إخلالاً سياسياً نسبة إلى فاعله، وكذلك الإخـلال في المجـال الأمني قد يصح تسميته إخلالاً في المجال السياسي؛ لأنه وقع على النظام الـسياسي بالدرجـة الأولى، ولكن الهدف هو دراسة من قام بذلك الفعل وكان هدفه أمنياً صرفاً للإخلال بالأمن العام؛ وبالتالي زعزعة النظام العام، والإخلالات التي تقع من النظام السياسي على الآخـرين عديدة وكثيرة، وبعضها يعد إخلالاً بالنظام العام وبعضها لا يعد كذلك.

والحقيقة التي يجب أن لا تغيب هو أن هـذه الحقـوق مكفولـة سـلفاً للإنـسان مـن الله سبحانه وتعالى بنص الآية الكريمة: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾[1] ووجوه هذا التكريم متعددة منها الاستخلاف في الأرض ومنها تكليف الملائكة له بالسجود ومنها تسخير ما في الكون له،

---

(١) سورة الإسراء، الآية رقم: ٧٠.

وبالتالي أصبح الإنسان هو محور التعاطي للنظام العام الشرعي بأحكامه وقواعده وتكليفاته، ومن هنا فأي شيء يحول دون هذا التعاطي مع الحقوق والواجبات هو إخلال بالنظام العام في جانبه السياسي[1].

(١) راجع: الدولة القانونية والنظام السياسي، د. منير البياتي، ص : ١٥٥ وما بعدها.

المبحث الثاني
صور من الإخلال في المجال السياسي

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول
انتهاك حقوق الإنسان

المراد بحقوق الإنسان:

يذهب بعض الباحثين إلى صعوبة تحديد تعريف خاص بهذا المصطلح، وقد حاول آخرون الوصول إلى فكرة عامة له، فذهب بعضهم إلى أنه: فرع خاص من فروع العلوم الاجتماعية يختص بدراسة العلاقات بين الناس استناداً إلى كرامة الإنسان بتحديد الحقوق الضرورية لازدهار شخصية كل كائن إنساني.

ويذهب آخرون إلى أن حقوق الإنسان علم يتعلق بالشخص، ولاسيما الإنسان العامل الذي يعيش في ظل دولة ويجب أن يستفيد من حماية القانون عند اتهامه بجريمة أو عندما يكون ضحية لانتهاك عن طريق تدخل القاضي الوطني والمنظمات الدولية، كما ينبغي أن تكون حقوقه – ولاسيما الحق في المساواة- متناسقة مع مقتضيات النظام العام [(١)].

صور انتهاكات حقوق الإنسان:

أولاً: انتهاك حق الحياة:

ويدخل في أمثلة انتهاك حق الحياة الصور الآتية:

١– اعتداء الإنسان على نفسه، وهو ما يسمى بالانتحار، وهو إقدام المرء العاقل البالغ المريد على قتل نفسه عمداً، وشرط الانتحار أن تتحقق في المنتحر أركان المسؤولية الثلاثة وهي: العقل، والبلوغ، والإرادة "القصد" [(٢)].

وقد جاء تحريم الانتحار في القرآن والسنة النبوية، فقال تعالى: ﴿وَلا تَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ إِنَّ

---

(١) راجع: حقوق الإنسان في الإسلام، د.محمد الزحيلي، ص ٢٨، وحقوق الإنسان في الإسلام، د.راوية الظهار، ص ٤٦.

(٢) راجع: الإنسان في الإسلام، د.أمير عبدالعزيز، ص ٢٤١.

اللهَّ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً، وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَاناً وَظُلْماً فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَاراً وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللهِّ يَسِيراً ﴾ (١).

ومن السنة ما ثبت عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال: "من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه يوم القيامة في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بسمٍّ تردى به فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً" (٢).

٢- اعتداء الإنسان على غيره بالقتل وإزهاق النفس، وهذه الصورة من صور الانتهاك محرمة، وعدها القرآن الكريم جريمة، سواء ارتكبت ضد المسلم أو أي معصوم، وانتهاكاً لحق من حقوق الإنسانية كلها، وقرنها بأكبر الكبائر وهو الشرك بالله فجعل عقوبتها في الآخرة الخلود في النار. وسبقت الإشارة مراراً إلى تأكيد هذا الحق.

قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللهُّ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً ﴾ (٣).

وقد سئل النبي عليه الصلاة والسلام عن الكبائر فقال: "الشرك بالله، وقتل النفس، وعقوق الوالدين"، فقال: "ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟" قال: "قول الزور"، أو قال: "شهادة الزور" (٤).

وحرمة انتهاك حق الحياة الإنسانية بالقتل تدخل فيها أيضاً حرمة انتهاك حقها في الحياة بصورة الاعتداء عليها بما دون قتل النفس كالتعدي بالضرب والتعذيب؛ ولذلك شرع النظام العام على ذلك عقوبة القصاص على ما دون قتل النفس، قال سبحانه: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ.. ﴾ (٥).

(١) سورة النساء، الآية رقم: ٢٩-٣٠.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب شرب السم والدواء به وما يخاف منه، حديث (٥٧٧٨)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، حديث (١٧٥).

(٣) سورة النساء، الآية رقم: ٩٣.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الصوم، باب من لم يدع قول الزور، حديث (١٩٠٣).

(٥) سورة المائدة، الآية رقم: ٤٥.

٣- من صور انتهاك حق الإنسان في حياته الوأد حيث حرمه الشرع وأصبح من الممنوعات في ظل النظام العام للدولة المسلمة، والوأد: دفن الجارية حية، وكانوا يدفنون البنات أحياء في الجاهلية، وحكى القرآن عن هذه العادة ما يعد تشنيعاً لأمر من أمور الجاهلية فقال: ﴿ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ﴾ (١)، وقال سبحانه: ﴿ وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ.. ﴾ (٢).

وهذا التحريم من الإسلام للوأد لأن فيه انتهاكاً لحق النفس في الحياة بغير حق، قال سبحانه: ﴿ وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴾ (٣).

٤- الإجهاض كذلك من صور انتهاك حقوق الإنسان في الحياة، وهو: إلقاء الحمل ناقص الخلق أو ناقص المدة ويسمى الإسقاط والطرح والإملاص، وقد أجمع العلماء على حرمة قتل الجنين بعد نفخ الروح فيه إلا لعذر، وإن حصل الاعتداء أو الإجهاض الخارجي على الجنين فنزل ميتاً ففيه الغُرّة وهي عبد أو أمة، أو عُشر قيمة دية أمه الحرة، وإن نزل حياً ثم مات فتجب فيه الدية كاملة (٤).

٥- يرادف الحقوق السابقة حق معنوي للإنسان يتمثل في سمعته وكرامته وعرضه، وانتهاك هذه الأمور هو انتهاك لحق الإنسان في الحياة من الناحية المعنوية؛ لأن الشريعة قد أصّلت هذا الأمر وقعّدت قواعد واضحة للجانب المعنوي في حياة الإنسان فحرمت الغيبة، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ ﴾ (٥).

ثانياً: انتهاك حق المساواة:

المعنى المراد لمفهوم المساواة هو المفهوم في الأصل الإنساني للمساواة التي تعني أن

---

(١) سورة النحل، الآية رقم: ٥٩.

(٢) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣١.

(٣) سورة التكوير، الآية رقم: ٨-٩.

(٤) راجع: بداية المجتهد لابن رشد ٤/ ٣٣٥، نهاية المحتاج للرملي ٨/ ٤٤٢، الإجماع لابن المنذر، ص ١٥٢.

(٥) سورة الحجرات، الآية رقم: ١٢.

الناس متماثلون في الحقوق التي لهم ومتماثلون في الواجبات التي عليهم، فلا تميز لأحد على آخر بلونه أو جنسه أو قبيلته[1].

وهذا الخطر المحدق من عدم تطبيق مفهوم المساواة وانتهاك حق الإنسان فيها هو الظلم بعينه، وهو أكبر فعل تصادمي مع النظام العام؛ لأن النظام العام لم تتشكل قواعده وأحكامه إلا لإراحة البشرية كلها من الظلم وإحقاق الحق، وهذا عن طريق مساواتهم فيما بينهم في الحقوق والواجبات، واعتقادهم في أنفسهم قبل كل شيء أن النظام العام الذي يحتكمون إليه ومنه ويقدسون قواعده وأحكامه خير معين لهم على تحقيق عدالة المساواة[2].

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ.. ﴾[3].

وقال سبحانه: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً ﴾[4].

ولم يكن هذا المبدأ نظرياً فقط، بل نادى به الرسول عليه الصلاة والسلام وطبقه واقعاً عملياً ومن بعده صحابته رضوان الله عليهم، حيث قرر في خطبة الوداع هذا المبدأ ونهى عن انتهاك هذا الحق بأي وسيلة من وسائل الانتهاك فقال: "يا أيها الناس، ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى" [5]. والتزم به الخلفاء الراشدون رضي الله عنهم جميعاً، كما أن هذا المبدأ يستدخل المساواة الشرعية للمرأة مع الرجل وفقاً للقيمة الإنسانية والحق في الحياة والتكاليف الشرعية والجزاء الأخروي وفي حرية الفكر والعمل والحقوق الأهلية[6].

---

(١) راجع : الإسلام والمشكلات السياسة المعاصرة، د.جمال محمود، ص ٣١٨ وما بعدها.

(٢) راجع : الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان، د. محمد البوطي، ص ٢١.

(٣) سورة الحجرات، الآية رقم: ١٣.

(٤) سورة النساء، الآية رقم: ١.

(٥) أخرجه الإمام أحمد في المسند (٥/ ٤١١)، وقال صاحب إتحاف المهرة: رجاله ثقات (٣/ ٢٥٥).

(٦) راجع: تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٦٩، الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، ص ٢٢٠، حقوق =

ثالثاً: انتهاك حق الإنسان في العمل:

حق العمل من النظام العام، وحرمان الإنسان من حقه في العمل يعد مساساً خطيراً بذلك، وحق العمل قائم على اعتبار كل جهد مشروع مادي أو معنوي، أو مؤلف منهما عملاً، ابتداءً من حفر الأرض إلى أعظمها كرئاسة الدولة، ويمتد المفهوم إلى أوجه النشاط الاقتصادي الأخرى للإنسان بحيث يمتزج بملكية رأس المال ويشمل عناصر التنظيم، وعلى هذا يكون المجتمع في الدولة المسلمة مؤلفاً من مجموع العاملين وكلهم يسمون عمالاً، وهذا المفهوم ينتج مفهوماً آخر هو أن الأصل هو تساوي البشر من حيث كونهم عمالاً وبشراً لهم كرامتهم، وإن تفاوتت قدراتهم ومزاياهم ودائرة عملهم سعة وضيقاً وأجورهم أو مرتباتهم، فلا امتياز لفئة من العمال على أخرى، كما أن العمال ليسوا فريقاً من المجتمع بل هم جميع العاملين في المجتمع، وهذا التصور مهم لإدراك أن النظام العام الشيوعي أو الرأسمالي يقسم حق العمل فيه إلى عمال وأرباب عمل، ويرى أن بين الفريقين صراعاً طبقياً نتيجة لذلك[1].

أما أسباب اعتبار حرمان الإنسان من حقه من العمل انتهاكاً حقيقياً للنظام العام فلأن العمل في أصل شريعته عبادة، فالإنسان خلق ليعمر هذه الأرض بالخير وللخير، ويسر الله له بناء هذا الكون واستخلاص ما فيه من كنوز وخيرات، وبالتالي يرتبط بهذا السبب نتيجة مهمة على نفس الصعيد العبادي للإنسان في النظام العام الشرعي وهي مسألة الشكر؛ أي شكر الله واستغفاره، وتذكر الإنسان للمسؤولية الكاملة عليه من عمله في هذه الدنيا، قال سبحانه: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴾[2].

رابعاً: انتهاك حق الإنسان في الملكية:

الشريعة الإسلامية أقرت نظام الملكية، سواء كانت فردية أو جماعية، ففي القرآن الكريم

= النساء في الإسلام للسيد محمد رشيد رضا، ص ٩، المرآة بين الفقه والقانون، د. مصطفى السباعي، ص ٣٣، على طريق العودة للإسلام للبوطي، ص ١٤٤.

(١) راجع: نظام الإسلام، د.محمد المبارك، ص ٣٥ وما بعدها، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، محمد الغزالي، ص: ١٦٤ – ١٦٥، النظام السياسي والاقتصادي في الإسلام، د.يوسف العالم، ص ٢٤ وما بعدها.

(٢) سورة هود، الآية رقم: ٦١.

آيات كثيرة تحث على الإنفاق وتأمر بالتصدق وتأمر بالزكاة، وذلك لا يكون إلا من مال مملوك للمتصدق أو المعطي، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ، لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾ [1].

والسنة زاخرة بالأحاديث التي تعضد هذا المبدأ، فقد أكد الرسول عليه الصلاة والسلام على هذا المبدأ حينما قال في خطبة الوداع: "إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام" [2].

وقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه" [3].

وعلى الرغم من أن مساحة الملكية في الشريعة مساحة واسعة وهي من المباحات التي أباحتها الشريعة وقررتها إلا أن النظام العام الشرعي تدخل في ترتيب أولويات وواجبات مهمة في حق الملكية من خلال ثلاثة مجالات مهمة هي:

المجال الأول: تقييد الملكية الفردية لأجل تهذيبها وممارستها بالشكل الصحيح الذي لا يسبب مفسدة أو تفويت مصلحة على المجتمع، فعمد إلى الأمور التالية:

١- تحريم التملك عن طريق الكسب الحرام غير المشروع كالسرقة والنصب، وأخذ المال في مقابل عمل محرم كالبغاء والتكهن والرشوة والقمار والعقود المحرمة كبيع الخمر والخنزير وما يشتمل منها على الضرر والغبن والاحتكار والربا.

٢- منع إلحاق الضرر بالآخرين، فلا يجوز أن تتخذ الملكية وسيلة للإضرار بالناس، بل يجب أن يكون استعمالها مقيداً بعدم الإضرار بالجماعة أو بالفرد أيضاً، وبألا يؤدي ذلك إلى الإضرار بصاحبها أيضاً ضرراً فاحشاً يسلبه حقه، فإذا تعارض الضرران ارتكب الأخف منهما درءاً لأشد الضررين.

٣- مراعاة المصلحة، فلا يكون في المصلحة المرجوة من التملك نفسه وسيلة للتسلط على الآخرين، أو سلبهم حرياتهم وحقوقهم وحرمانهم من ثمرات أعمالهم، أو نشر الظلم

---

(١) سورة المعارج، الآية رقم: ٢٤-٢٥.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحج (حديث: ١٧٣٩)، ومسلم في كتاب القسامة (حديث: ٢٩).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥/ ٧٢، والحديث صححه الألباني في صحيح الجامع ٢/ ١٢٦٨.

بينهم[1].

المجال الثاني: فرض حقوق إضافية على الملكية لمصلحة أشخاص آخرين يرى النظام العام لهم في الملكية حظ وقدر مشترك، وهذه الواجبات هي:

١- الزكاة: وهي فريضة من فرائض الإسلام وركن من أركانه ولا يقوم الإسلام إلا بها، وهي فرض نظامي عام يجبر المكلف على دفعها ولم يكل الله قسمتها إلى العباد بل أنزل على رسوله آيات محكمات فيها توزيع مقادير وأصناف المستحقين لها.

٢- النفقة الواجبة: وهي قيد آخر على الملكية تفرض للزوجة والأبناء والبنات والأقارب، فرضها الله على الإنسان شرعاً يلزمه النفقة بموجبها عليهم قدر حاجتهم.

٣- حقوق أخرى غير الزكاة: وهي لم تحدد بمقدار معين من قبل الشرع، بل ترك بابها مفتوحاً توقعاً لحالات الطوارئ والمصائب وسداً للحاجات العارضة كالحرب والمجاعة وغيرهما.

٤- ضريبة الخراج التي يدفعها لبيت المال من يملك أرضاً خراجية: وهي كل أرض فتحها المسلمون وأبقوا أهلها عليها فيدفعون الخراج مقابل إبقاء الأرض في أيديهم، سواء ملكها بعد ذلك مسلم أو غيره[2].

المجال الثالث: تقييد حرية الملكية لصالح الملكية نفسها لأجل حمايتها ورعايتها وجعلها قواعد ملزمة ومتحتمة يجب الأخذ بها، ومنها توثيق الديون كما أرشد إلى ذلك الحق سبحانه في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ..﴾[3]، وكذلك من القواعد النهي عن التعدي على مال الغير، وهذا مما أشير إليه مراراً، كما أرشد النظام العام إلى النهي عن ظاهرة الاكتناز وهي حفظ المال دون استثماره

---

(١) راجع: الملكية في الشريعة الإسلامية للشيخ علي الخفيف، ص ٨٧ وما بعدها، نظام الإسلام، د.محمد المبارك، ص ٩٩، التكافل الاجتماعي، د.محمد أبو زهرة، ص ٦٠، التملك في الإسلام، د.حمد الجنيدل، ص ٢٤-٢٦.

(٢) راجع فيما سبق: نظام الإسلام، د.محمد المبارك، ص ٨١، التملك في الإسلام، د.حمد الجنيدل، ص ٨٣ وما بعدها.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٨٢.

مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ.. ﴾ [1]؛ لأن ظاهرة الاكتناز يعتبرها الاقتصاديون تعويقاً للحركة الاقتصادية ودوران المال.

وقيد النظام العام الفرد المسلم تصرفه في ملكه بعدم إضاعة المال أو التسبب في ذلك، قال القرافي: "فحجر الرب تعالى برحمته على عبده في تضييع ماله الذي هو عونه على أمر دنياه وآخرته، ولو رضي العبد بإسقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه، وكذلك حجر الرب تعالى على العبد في إلقاء ماله في البحر وتضييعه من غير مصلحة، ولو رضي العبد بذلك لم يعتبر رضاه" [2].

انتهاك حقوق الإنسان في النظام السعودي:

المنظم السعودي يرعى حقوق الإنسان وفقاً لنظامه العام الشرعي الذي جعل من هذه الحقوق قواعد أساسية لا يجوز الاتفاق على مخالفتها أو تجاوزها، ومن ذلك:

١- من النصوص الصريحة في الموضوع المادة الثامنة من النظام الأساسي للحكم والتي نصت على أن: "يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية"، ومن المعلوم أن العدالة والشورى والمساواة هي محددات وموجهات حقيقية لمسار الحقوق الإنسانية، وهي ضمانات أكيدة ضد الانتهاك والتعدي على أي حقوق تخص بني الإنسان.

٢- ما ورد في المادة العاشرة من النظام نفسه وهو أن "تحرص الدولة على توثيق أواصر الأسرة والحفاظ على قيمها العربية والإسلامية ورعاية جميع أفرادها وتوفير الظروف المناسبة لتنمية ملكاتهم وقدراتهم"، فحرص الدولة على رعاية جميع أفراد الأسرة هو حفاظ على حقوقها الإنسانية في المقام الأول.

٣- نصت المادة (١٧) على أن: "الملكية ورأس المال والعمل مقومات أساسية في الكيان الاقتصادي والاجتماعي للمملكة، وهي حقوق خاصة تؤدي وظيفة اجتماعية وفق الشريعة الإسلامية"، إذاً فحق الملكية وحق العمل حقوق إنسانية خاصة تحميها الدولة وتمنع

(١) سورة التوبة، الآية رقم: ٣٤.

(٢) الفروق للقرافي ١/ ١٤١.

الاتفاق على خلافها، والمادة (١٨) تنص صراحة على هذه الحماية بقولها: "تكفل الدولة حرية الملكية الخاصة وحرمتها، ولا ينزع من أحد ملكه إلا للمصلحة العامة على أن يعوض المالك تعويضاً عادلاً"، ثم تعزز المادة (١٩) هذا المبدأ بقولها: "تحظر المصادرة العامة للأموال، ولا تكون عقوبة المصادرة الخاصة إلا بحكم قضائي"، ثم تسير المادة (٢٠) على هذا المنوال في منع الضرائب والرسوم غير المبررة لتعارضها من الحقوق الإنسانية بقولها: "لا تفرض الضرائب والرسوم إلا عند الحاجة وعلى أساس من العدل، ولا يجوز فرضها أو تعديلها أو إلغاؤها أو الإعفاء منها إلا بموجب النظام".

٤- المادة (٢٦) هي المادة الفيصل في الموضوع كله، وهي القاعدة الأساسية القانونية التي تبين الموقف الحقيقي للمنظم السعودي تجاه حقوق الإنسان، فنصت المادة على أن "تحمي الدولة حقوق الإنسان وفق الشريعة الإسلامية"؛ أي أن الدولة هي التي تحمي حقوق الإنسان وتتقلد هذه الحماية كوظيفة سياسية من وظائفها، وأن هذه الحماية والحقوق المحمية تكون تحت إطار النظام العام الشرعي.

٥- ورد في نظام المطبوعات والنشر في مادته التاسعة في الفقرة (٤) أنه يراعى عند إجازة المطبوعة ألا تؤدي إلى المساس بكرامة الأشخاص وحرياتهم، أو إلى ابتزازهم، أو إلى الإضرار بسمعتهم أو أسمائهم التجارية.

المطلب الثاني

الاعتداء على الحريات العامة في المجتمع

موضوع الحريات موضوع متشعب وطويل جداً، وكثرت فيه الكتابات والأبحاث والدراسات، وما زال حتى الآن متشعب الجوانب ومتباعد الاتجاهات، ولاسيما إذا ربط بين مفهوم الحريات العامة والمقيدات التي تقيدها أو تمنع منها الدول الحديثة، لكن سيتم حصر الدراسة في جانب الحريات العامة ومدى ارتباطها بالنظام العام للدولـة فقط، وبالتالي كيف يكون الاعتداء على الحريات العامة اعتداءً على النظام العام للدولة.

تعريف الحرية:

الحرية في اللغة هي الخلوص من الشوائب أو الرق أو اللؤم [١].

والحرية في الاصطلاح الحديث عرفت بتعاريف كثيرة جداً، وذهب فيها العلماء مذاهب شتى بسبب نظرتهم المختلفة للمواقف والاتجاهات التي ينتمون إليها ويعتبرون الحرية من خلالها، ومن أفضل التعاريف للحرية وأشهرها هو تعريفها بـ (أن تكون للإنسان الخيرة في أن يفعل ما يريد بشرط عدم الإضرار بالآخرين).

ويحاول آخرون تأصيل تعريف شرعي للحرية فيقولون: (هي إرادة الإنسان وقدرته على أن لا يكون عبداً لغير الله)؛ لأن الحرية تكليف مثل كل شيء، فهو الفعل والترك بنية الامتثال، فهو كالعبادة والتخلص من الرغب والرهب إلا في الله، ولا تتوقف الحرية على عدم الإضرار بالآخرين بل بإيصال النفع لهم [٢].

أساس الحرية في النظام العام الشرعي للدولة المسلمة:

أساس الحرية في الشريعة الإسلامية هو التوحيد؛ لأن الإنسان بالتوحيد يتحرر من أسر الخرافة والجهل والتقليد، ويبدأ بالتفكر والنظر فيما حوله كي يصل إلى التوحيد الخالص الذي يجعل الإنسان حراً، قال سبحانه: ﴿ قُلِ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ

---

(١) راجع: لسان العرب لابن منظور ٤/ ١٧٧، معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/ ٦.

(٢) راجع: الإسـلام وحقوق الإنسان، د.القطب طبلية ص ٣٣٢، التكافل الاجتماعي، د.محمد أبو زهرة ص: ١٨-١٩.

وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ ﴾[1].

وقال سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلاً صَالِحاً وَلا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَداً ﴾[2].

فقد بدأ الإسلام عند وضعه لأسس ومنطلقات الحرية في عملية تفكيكيه للعقول التي ستتلقى منهج النظام العام وقواعده، فأزال التعظيم الحاصل في عقولهم لغير الله والإذعان لسواه، فهدم حصون الاستبداد وحرر العقيدة التي بتحريرها تولد الحرية؛ ولذا يقول ابن القيم: "أن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العدل وأسفر صبحه بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره"[3].

إن أساس الحرية أساس شرعي، وهو في ذات الوقت أساس فطري، فالشريعة عندما قررت هذا المبدأ لم تكن مخالفة أو بعيدة عن واقع الإنسان في الحياة، فرشّدت وهذبت تلك الحريات بما لا يخل بالآخرين أو يسبب الضرر لهم، وجعل النظام العام من الشريعة أصلاً فطرياً طبعياً متوافقاً مع الحاجات البشرية الأساسية، قال تعالى: ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[4].

صور الاعتداء على الحريات العامة في المجتمع:

أولاً: الحريات المدنية:

يقصد بالحريات المدنية الحالة التي يكون فيها الإنسان العاقل البالغ أهلاً لإجراء العقود وتحمل الالتزامات العامة والخاصة.

ويدخل في هذا النوع من الحرية صور عديدة هي: حرية الذات، وحرية التنقل، وحرية اللجوء، وحرية المسكن، وحرية سرية المراسلات.

١- حرية الذات: حرية الذات هي أن الأصل في الإنسان أنه حر خالٍ من قيد العبودية

---

(١) سورة يونس، الآية رقم: ١٠١.

(٢) سورة الكهف، الآية رقم: ١١٠.

(٣) الطرق الحكمية لابن القيم، ص ١٤.

(٤) سورة الروم، الآية رقم: ٣٠.

والرق والاستذلال، فالإنسان يولد حراً وليس لأحد أن يستعبده أو يذله أو يقهره أو يستغله إلا إذا تمرد على الله ورسالاته وحارب المسلمين[1].

٢- حرية التنقل: حرية التنقل هي قدرة الشخص على التنقل داخل أقاليم بلاده بحرية، وكذلك حريته في أن يخرج من بلاده مسافراً تبعاً لحاجته ومصلحته دون أي عوائق، والعودة إليها في الوقت الذي يريده دون تقييد أو منع.

فهذه الحرية لا يجوز الاعتداء عليها بأي حال، ولكن النظام العام الشرعي قد يتدخل في بعض الصور ليقيد من هذه الحرية ويحد منها بالقدر الذي يخدم الصالح العام ويمنع خرق النظام العام نفسه، ولا يعد هذا اعتداءً على هذا النوع من الحرية، فقد تصدر الدولة تعليمات معينة تمنع حرية التنقل إذا دعت إلى ذلك مصلحة ضرورية، أو إذا اقترف الشخص جريمة تستوجب عقوبة نصية أو تعزيرية، وشواهد ذلك ودلائله كثيرة:

١. فقد منع عمر بن الخطاب ﷺ كبار الصحابة من السفر خارج المدينة؛ وذلك لاتخاذهم أهل شورى فلا يخرج أحدهم إلا بإذن أو لضرورة[2].
٢. وكذلك قد تلجأ الدولة إلى تنظيم قاعدة تحد من حرية التنقل إذا كان في ذلك خوف وخشية على الصحة العامة إذا ما حل في البلد مرض معدٍ أو انتشر وباء في البلد؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها"[3].
٣. المرأة بموجب النظام العام الشرعي تمنع من السفر وحرية التنقل إلا بإذن زوجها، ولا يحل لها السفر مسافة قصر إلا مع ذي محرم؛ لقوله عليه الصلاة والسلام: "لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة ثلاث ليالٍ إلا ومعها ذو محرم"[4].
٤. عند جمهور الفقهاء يمنع الوديع من السفر بالوديعة، فإن أراد أن يسافر ردها إلى

---

(١) راجع: الحريات العامة، د.عبدالحكيم العيلي، ص ١٩٠ وما بعدها.
(٢) راجع: الحريات العامة للعيلي، ص: ٣٧٨-٣٧٩.
(٣) أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، حديث (٥٧٢٨).
(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، حديث (٤١٤).

صاحبها أو وكيله إن قدر على الرد، فإن لم يجد صاحبها فإلى الحاكم[1].

٥. ومن القيود المشروعة على حرية التنقل وليست اعتداءً على هذا الحق منع المدين الذي أراد السفر سفراً طويلاً فوق مسافة القصر إن حل الدين قبل عودته من السفر.

٣- حرية المسكن: للمسكن أهمية عظيمة في حياة الإنسان، فهو يحفظ كرامته ويستر عورته.

وقد أصبح حق السكن وحريته من النظام العام الذي يجب احترامه، وأن أي تعدٍّ على هذا النوع من الحرية يعد اعتداءً على النظام العام في صميمه، ومن صور الاعتداءات المنافية للنظام العام على حرية المسكن:

(١) دخول المسكن بغير إذن صاحبه: فقد حرم الشرع لأي شخص أن يدخل منزلاً غير منزله قبل أن يبلغ أهله ويستأذن منهم، قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَداً فَلا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾[2]. فهناك حرية مخصوصة للمسكن وهي وجوب الاستئذان[3].

وهنا مسألة وهي: هل يجوز دخول المنزل بغير إذن صاحبه لأجل مصلحة معينة، كمصلحة التفتيش أو إزالة المنكر؟ وهل هذا يتعارض مع النظام العام الشرعي؟

الفقهاء تناولوا هذه المسألة وذهب بعضهم إلى أنه يستثنى من عدم جواز دخول البيت الحالة التي تتطلب إزالة منكر ظاهر محقق وقوعه ويفوت استدراكه، وأن ارتكاب المنكر من أهل البيوت وتظاهرهم به مدعاة لإزالة حرمة بيوتهم إذا ما ثبت أن المنكر متحقق الوقوع ونجم عن المنكر انتهاك حرمات أخرى ومفاسد يفوت استدراكها[4].

وذهب آخرون إلى عدم جواز ذلك، وأن هذا يعد انتهاكاً واعتداءً على هذا الحق؛ لأن

(١) راجع: الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي، ٥/ ٤٦.

(٢) سورة النور، الآية رقم: ٢٧-٢٨.

(٣) راجع: المحلى لابن حزم ٦/ ١٥٦، أضواء البيان للشنقيطي ٦/ ١١٣.

(٤) راجع: النظرية السياسية الإسلامية، د.مفتي، د.الوكيل، ص ٦٠.

النص الشرعي السابق لم يجز لأحد دخول البيوت بغير إذن ولم يستثنِ أحداً في ذلك، قال الماوردي: (من سمع أصوات ملاهٍ منكرة من دار تتظاهر أهلها بأصواتهم أنكرها خارج الدار ولم يهجم عليهم بالدخول؛ لأن المنكر ظاهر وليس عليه أن يكشف عما سواه من الباطن)[1].

(٢) هدم منازل الغير أو الاستيلاء عليها: وهذه صورة من صور الاعتداء على حرية المسكن، فلا يجوز الاستيلاء على سكن الغير ولا هدم منزله حتى ولو كان الأمر لمصلحة عامة إلا إذا كان برضا من المالك أو بتعويض مجزٍ ولضرورة يقدرها الإمام، لكن إذا كان نزع الملك لغير مصلحة ظاهرة أو تم هدم جزء من الملك أو بعضه إضراراً بالآخرين فهو من الأمور المحرمة التي لا ترتضيها الشريعة[2].

(٣) التجسس على البيوت: الاعتداء على حرية المسكن من خلال عمليات التجسس أمر محرم لما فيه من انتهاك العورات وكشف السوءات، قال تعالى: ﴿وَلا تَجَسَّسُوا وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً..﴾[3].

وقال عليه الصلاة والسلام: "يا معشر من آمن بلسانه ولم يدخل الإيمان قلبه، لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من اتبع عوراتهم يتبع الله عورته، ومن يتبع الله عورته يفضحه في بيته"[4].

(٤) التلصص على البيوت: وذلك باستراق النظر إليها عبر المنافذ أو الشقوق والمداخل والشرفات، فهو أمر منهي عنه لأنه انتهاك للحرية، فعن ابن شهاب أن سهل بن سعد أخبره أن رجلاً اطلع في جحر في باب رسول الله ﷺ، ومع رسول الله مدرى يحك به رأسه، فلما رآه رسول الله قال: "لو أعلم أنك تنظرني لطعنت به في عينك"، قال عليه السلام: "إنما جُعل الإذن من قبل البصر"[5].

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي، ص ٢٥٣.

(٢) راجع: حقوق الإنسان في الإسلام، د.الغامدي، ص ١٤٥.

(٣) سورة الحجرات، الآية رقم: ١٢.

(٤) رواه أبو داود في كتاب الأدب، باب في الغيبة، حديث (٤٨٨٠)، قال الهيثمي: رجاله ثقات، مجمع الزوائد ٨/ ٥٣، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ٣/ ٩٢٣ برقم ٤٠٨٣.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الاستئذان (حديث: ٦٢٤١)، ومسلم في كتاب الآداب (حديث: ٤٠).

وورد عنه عليه السلام أنه قال: "لو أن امرأ اطلع عليك بغير إذن فحذفته بحصاة ففقأت عينه لم يكن عليك جناح" [1].

٤- حرية المراسلات: حرية المراسلات تكمن في سريتها والمحافظة على خصوصيتها، فأي اعتداء على هذه الحرية بأي شكل من أشكال الاعتداء تعتبر هتكاً لها؛ لأن بالاطلاع عليها ونشرها ربما تشيع الفاحشة، يقول سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ﴾ [2].

وفي إفشاء أسرار الناس وخصوصياتهم دعوة إلى إفسادهم، يقول عليه الصلاة والسلام: "إنك إن اتبعت عورات الناس أفسدتهم أو كدت تفسدهم" [3].

أي إنك إذا بحثت عن معايبهم وجاهرتم بها فإن ذلك يؤدي إلى قلة حيائهم فيجترئون على ارتكاب المعاصي [4].

ثانياً: الحرية الفكرية:

الحرية الفكرية أشير إليها في مجالات الإخلال بالنظام العام الفكري، وأنها من أوسع مجالات الحرية على الإطلاق؛ لأن صاحب الاعتقاد مطلق التفكير فيما يعتقده ولا يحد تفكيره إلا الأدلة والحجج، فهي له وازع يقف عند تحديده باختياره دون إكراه، هذه الحرية الفكرية عالجها النظام العام الشرعي بمزاوجة فذة لم توجد لدى غيره من الأنظمة الأخرى، وبطريقة استوعبت الجميع، فهي في حق المسلم المكلف بقواعد الشريعة الإسلامية جعل منها النظام العام حرية محدودة وقيدها بما جاءت به الشريعة من وجوب الاعتقاد بالله سبحانه وتعالى رباً، وبالملائكة المكرمين، وبالجنة والنار، والجزاء والحساب، والبعث والنشور، واليوم الآخر، وجعل لذلك قواعد أساسية تهدي إلى مثل هذه الأمور وتوضح طرق الوصول إليها، فنبذ النظام العام الشرعي أولاً مسألة التقليد في الجانب الفكري لأنه لا يجتمع معها، قال سبحانه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الديات، باب من اطلع في بيت ففقأوا عينه فلا دية له، حديث (٦٩٠٢).

(٢) سورة النور، الآية رقم: ١٩.

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب، باب النهي عن التجسس، حديث (٤٨٨٨).

(٤) راجع: عون المعبود في شرح سنن أبي داود للآبادي ١٣/ ٢٣٣.

لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ ﴾ [1]. وفي مقابل ذلك أرشد إلى أهمية إعمال الفكر والبحث دائماً عن الدليل والبرهان، وتعرف الحقائق من الآيات الباهرات في الكون وفي السموات والأرض؛ ليمكن الاستنباط منها والاستدلال على مكامن الإبداع والوحدانية الإلهية.

ثم جاء النهي عن آفات المنهج الفكري غير الصحيح من التفرق والاختلاف، أو الوقوع في التكفير أو في الردة، وقد تقدم إيضاح علاقة الردة بالنظام العام، وكيف أن الخروج على المنهج العقدي يعد خروجاً على النظام العام للدولة ولا يعد حرية فكرية؛ لأن الحرية الفكرية ليست واسعة لدى المسلم، بل هي محدودة في ظل الإيمان العام الواسع.

لكن في الجانب الآخر لم يكن النظام العام مجحفاً مع غير المسلمين في الحرية الفكرية والاعتقادات التي يريدون اعتناقها؛ لهذا أباحت الشريعة هذه الحرية وجعلت من الاعتداء عليها صورة من الاعتداء على النظام العام، فمنذ بداية التشريع الإسلامي لم يكن هناك إكراه على الدين، قال سبحانه: ﴿ لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ﴾ [2]، وقال سبحانه: ﴿ فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً إِنْ عَلَيْكَ إِلاَّ الْبَلاغُ.. ﴾ [3].

ثالثاً: حرية التعبير عن الرأي:

حرية الرأي يراد بها: قدرة الفرد على التعبير عن آرائه وأفكاره بحرية تامة بغض النظر عن الوسيلة، سواء أكان ذلك عن طريق الاتصال المباشر بالناس أم بالكتابة [4].

وقد جعل الإسلام لهذه الحرية مكانة متميزة جداً، بل حرم ونهى عن مصادرة هذا الحق والاعتداء عليه، وأوجب التصريح به وإعلانه إذا ما تعلقت به مصلحة عامة ومصلحة الأمة؛ لأنه يعد من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال سبحانه في كتابه العزيز: ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ.. ﴾ [5].

وقال سبحانه: ﴿ الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ١٧٠.
(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٥٦.
(٣) سورة الشورى، الآية رقم: ٤٨.
(٤) راجع: الحريات العامة، د.عبدالحكيم العيلي ص ٤٦٦ وما بعدها.
(٥) سورة آل عمران، الآية رقم: ١١٠.

بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ ﴾ [1].

وقال عليه الصلاة والسلام موضحاً أن الرأي حق مكفول للجميع ولمن أراد: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان"[2].

إلا أن هذه الحرية قيدت في مواضع معينة بالمصلحة العامة للمجتمع من خلال قيود النظام العام الشرعي في الدولة، هذه القيود ما هي إلا استثناء من القاعدة؛ لأن أصل القاعدة هي الحرية المطلقة للرأي في الإسلام، لكن النظام العام منع بعضاً من أشكال الحرية لا لأجل كبت الحرية والتضييق عليها، بل لأجل حمايتها من صور الاعتداء التي من الممكن أن تقع عليها؛ فمن صور التقييدات التي صنعها النظام العام الشرعي:

١- إذا تضمنت حرية الرأي عدواناً وفحشاً في القول وقبحاً وتطاولاً وبذاءة في اللسان على الغير، سواء كانت على الأفراد فيما بينهم أو على الدولة ممثلة في رئيسها أو في سلطاتها المختلفة؛ لقوله تعالى: ﴿ وَهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ وَهُدُوا إِلَى صِرَاطِ الْحَمِيدِ ﴾ [3].

٢- قيد النظام العام مساحة حرية التعبير وجعل المقبول منه أن يتوافق مع الحق والصدق والمطابقة للحقيقة والتثبت والبعد عن الظنون والأوهام؛ لأن أصول وأسس هذه الحرية أن يكون القول فيها قائماً على الصدق لا الكذب، لأن الكذب مقبوح ومذموم، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴾ [4].

٣- النظام العام يمنع بل يحرم ويجرم الرأي الذي يدعو إلى التشكيك في أصول المعتقد على وجه الخصوص، أو نشر الإلحاد في المجتمع، أو تفريق الأمة، أو كل ما يسيء إلى الدين وشعائره والإضرار به أو بأهله، وقد سبق إيضاح خطورة مثل هذا الأمر وجسامة الإخلال الناتج بسببه على النظام العام الفكري للدولة [5].

---

(١) سورة الحج، الآية رقم: ٤١.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان (حديث: ٧٨).

(٣) سورة الحج، الآية رقم: ٢٤.

(٤) سورة التوبة، الآية رقم: ١١٩.

(٥) راجع: التشريع الجنائي الإسلامي لعبدالقادر عودة ١/ ٣٤، أصول النظام الاجتماعي للطاهر بن عاشور، ص ٢٧٧.

رابعاً: الحرية السياسية:

هذه الحرية تعني أن يكون للأفراد (الشعب) كلمة مسموعة في شؤون الحكم بالمشاركة في مسؤولية الحكم نفسها؛ أي المشاركة السياسية كما يسميها المعاصرون بطريق مباشر أو عن طريق ممثليه، وصور هذه المشاركة تتمثل في طريقة اختيار الحاكم وفي مناصحته ومناقشته.

وسوف نستعرض باختصار عناصر الحق السياسي في الفقه الإسلامي على النحو التالي:

١- حق الأمة في اختيار الحاكم: لم يرد في الفقه الإسلامي طريق واضح ومحدد لاختيار الحاكم وتنصيبه، إلا أن المبدأ المقرر هو أن للأمة ممثلة في أهل الحل والعقد الحق في اختيار الحاكم أو ترشيحه، يقول الماوردي رحمه الله: "فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعته إليهم الإمامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته..."[(١)].

وهذا الحق في الاختيار لم يتقرر بواسطة دليل نصي قرآني أو نبوي، بل تقرر من خلال إجماع الأمة على ذلك من خلال صور مبايعة الخلفاء الراشدين - رحمهم الله- ومشاركة أهل الحل والعقد في ذلك[(٢)].

٢- حق الأمة في مناصحة الحاكم: مناصحة الحاكم متقررة بعمومات النصوص الشرعية، كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[(٣)]، وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[(٤)].

وقال عليه الصلاة والسلام: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه،

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي، ص ٧.

(٢) راجع: معالم الثقافة الإسلامية، د.عثمان، ص ٦٧.

(٣) سورة آل عمران، الآية رقم: ١٠٤.

(٤) سورة آل عمران، الآية رقم: ١١٠.

فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان" [1]. وسيرة الخلفاء الراشدين المهديين دليل تطبيقي على ذلك، حيث قرروا هذا المبدأ واعتبروه شأناً دستورياً لا محيد عنه، فقد قال أبو بكر الصديق ﷺ في خطبة له بعد مبايعته: "أيها الناس، إنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أنا زغت فقوموني.." [2].

وعمر ﷺ يقول: "من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقومه، فقال أعرابي: والله يا عمر لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بحد سيوفنا، قال عمر: الحمد لله الذي جعل في أمة محمد من يقوم عمر بسيفه" [3].

ومن أساليب المناصحة؛ إبداء المشورة، وهو مبدأ إسلامي دستوري وتطبيقه يمنع الاستبداد بالرأي أو الانفراد في اتخاذ القرار الذي يخص الأمة، قال تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ﴾ [4].

يقول عبدالقادر عودة: "لقد أوجب الله على رسوله ﷺ، وهو الذي ينزل عليه الوحي بالتشريع والتوحيد وحل المشكلات، أن يستشير المسلمين، وما أمر الله نبيه ﷺ بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشورة من الفضل، وأن يحملهم على الاقتداء بالرسول ﷺ، وأن يرفع من أقدارهم بإشراكهم في الحكم وتعويدهم على مراقبة الحكام، وأن يحول بين الحكام والاستئثار بالحكم والتعالي على الناس" [5].

وجاء في تفسير القرطبي: "قال عطية: والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب، هذا ما لا خلاف فيه" [6].

ونطاق مناصحة الأمة للحاكم هو في نطاق تطبيق النظام العام من حيث الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية وحدود الله وحقوقه، وأداء الأمانات إلى أهلها؛ أي تحقيق

---

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان (حديث: ٧٨).

(٢) تاريخ الخلفاء للسيوطي، ص ٧٢.

(٣) سيرة ابن هشام ٤/ ٦١١.

(٤) سورة آل عمران، الآية رقم: ١٥٩.

(٥) الإسلام وأوضاعنا السياسية، د.عبدالقادر عودة، ص ١٩٤.

(٦) تفسير القرطبي ٤/ ٢٤٩.

المصالح العامة والالتزام بالعدل في الأحكام.

الاعتداء على الحريات العامة في النظام السعودي:

بمثل اهتمام المنظم السعودي بحقوق الإنسان اهتم بحرياته العامة وهي جزء من حقوقه، فالنصوص السابقة التي بينت مدى الرعاية والاهتمام التي أولاها المنظم السعودي للحقوق الإنسانية ووقف ضد انتهاك أي شيء منها هي في ذاتها شواهد حقيقية واضحة على الحماية الدستورية لحرياته؛ لأن الحرية العامة للإنسان جزء من حقوقه المكفولة له، وستبين النصوص الدالة على بعض الحريات تأكيدها لما نقول من خلال ما يلي:

١- أشار النظام الأساسي إلى قضية مهمة من قضايا الحريات وهي الحرية السياسية؛ أي الحرية في اختيار السلطة والمشاركة في ذلك، ولقد ربط النظام الأساسي هذه الحرية بالطريقة الشرعية التي تنظم هذه الحرية وترشد سلوكها من خلال عقد البيعة الذي هو عقد شرعي، وتجسيد للحرية السياسية، ومشاركة واقعية في اختيار الحاكم، حيث نصت المادة (٥) الفقرة (ب) على أن يبايع الأصلح من أبناء الملك المؤسس عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفيصل، رحمه الله تعالى، وبينت المادة (٦) على أن هذه المبايعة تكون من المواطنين للملك ومقوماتها على كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره. كما أشارت المادة (٨) إلى نوع آخر من المشاركة السياسية وهي قاعدة الشورى، حيث أقرت المادة الشورى كإحدى مقومات الحكم في الدولة فقالت: "يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية"، وهذه مشاركة سياسية أصلها مبدأ شرعي فتصب في مجال الحرية السياسية، بل صدر نظام خاص يعنى بهذا الأمر وهو نظام مجلس الشورى الصادر بالمرسوم الملكي رقم أ/ ٩١ في ٢٧/ ٨/ ١٤١٢هـ.

٢- نصت المادة (٢٣) على أن "تحمي الدولة عقيدة الإسلام وتطبق شريعته، وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتقوم بواجب الدعوة إلى الله"، هذه المادة نصٌّ في حماية حرية التعبير وحراستها من أي اعتداء، فإقرار شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقرار وظيفة الدعوة إلى الله كواجب أساسي على الدولة يعني الكثير بالنسبة لحرية التعبير، وعلى هذا فالإنسان والمواطن داخل ظل الدولة المسلمة يستطيع أن يعبر عن رأيه في كل وقت وفي كل

مكان وبأي موضوع، إما بياناً ودعوة، وإما أمراً بالمعروف، وإما نهياً عن المنكر، وإقرار هذه الوسائل والقنوات التعبيرية على شكل نصوص نظامية دستورية يعطيها ضمانة بالبقاء والاستمرار، وأنها من كيان الدولة الرئيسي.

٣- المادتان (٣٦) و (٣٧) تناولتا موضوع الحرية المدنية للإنسان ومنعتا من الاعتداء عليها بأي شكل من الأشكال، ومن حرياته المدنية حرية السكن وحرية التنقل، حيث نصت المادة (٣٦) على أن "توفر الدولة الأمن لجميع مواطنيها والمقيمين على إقليمها، ولا يجوز تقييد تصرفات أحد أو توقيفه أو حبسه إلا بموجب أحكام النظام"، كما نصت المادة (٣٧) على أن "للمساكن حرمتها ولا يجوز دخولها بغير إذن صاحبها، ولا تفتيشها إلا في الحالات التي يبينها النظام".

٤- المادة (٤٠) أكدت على بقية الحريات المدنية الأخرى وأنها محل رعاية وصيانة من الدولة، ولا يجوز المساس بها أو الاعتداء عليها، حيث ورد فيها: "المراسلات البرقية والبريدية والمخابرات الهاتفية وغيرها من وسائل الاتصال مصونة، ولا يجوز مصادرتها أو تأخيرها أو الاطلاع عليها أو الاستماع إليها إلا في الحالات التي يبينها النظام"، كما أن المادة (٤٢) ناقشت موضوع حرية التنقل وما ينبني عليه من موضوع اللجوء السياسي، وأن هذا الأمر عائد للدولة إذا كان ذلك متوافقاً مع المصلحة العامة، فنصت المادة على أن "تمنح الدولة حق اللجوء السياسي إذا اقتضت المصلحة العامة ذلك، وتحدد الأنظمة والاتفاقيات الدولية قواعد وإجراءات تسليم المجرمين العاديين".

٥- ما أجمله النظام الأساسي للحكم فصّلته الأنظمة الأخرى، ومن تلك الأنظمة التي احتوت نصوصاً نظامية كثيرة في مجال الحريات العامة نظام الإجراءات الجزائية نظراً لارتباط هذا الموضوع بالجرائم والشأن الجزائي، وحتى لا يتم انتهاك الحريات العامة أو الاعتداء عليها تحت مسوغ التحقيق أو مسوغ الاتهام ونحو ذلك، بل حاول المنظم السعودي في هذا المجال بالذات التأكيد على الحدود الأساسية التي لا يمكن تجاوزها في موضوع الاعتداء على الحريات العامة حتى لو كانت هناك حالة قد تبرر هذا السلوك أو تجيز هذا الفعل، ومن ذلك المادة الثانية من النظام حيث أكدت أنه "لا يجوز القبض على أي إنسان أو تفتيشه أو توقيفه أو

سجنه إلا في الأحوال المنصوص عليها نظاماً، ولا يكون التوقيف أو السجن إلا في الأماكن المخصصة لكل منهما، وللمدة المحددة من السلطة المختصة، ويحظر إيذاء المقبوض عليه جسدياً أو معنوياً، كما يحظر تعريضه للتعذيب أو المعاملة المهينة للكرامة".

كما حذرت المادة الثالثة من أنه: "لا يجوز توقيع عقوبة جزائية على أي شخص إلا على أمر محظور ومعاقب عليه شرعاً أو نظاماً وبعد ثبوت إدانته بناء على حكم نهائي بعد محاكمة تجرى وفقاً للوجه الشرعي"، إذاً الاعتداء على الحريات تحت أي مبرر لا يجوز أبداً إلا أن يكون الاعتداء على شكل عقوبة فرضها النظام أو فرضتها الشريعة، وخلاف ذلك يكون الاعتداء على الحريات العامة جريمة في ذاتها يحاربها النظام العام.

المطلب الثالث

الإخــلال بالعـدالـة وبضمـانات التقاضـي

المراد بالعدالة هنا هي التي تكون ضامنة للسير في إجراءات التقاضي بوفقها وعلى هديها وسيرتها ومنهجها.

أما ضمانات التقاضي فهي حق الإنسان في حماية حقوقه في النفس والمال، وتأمين العدالة له بمساواته مع بقية الآخرين في الحقوق والواجبات، ومنع الاعتداء عليه، ومحاسبته شخصياً عما يصدر عنه [(١)].

صور الإخلال بالعدالة وبضمانات التقاضي:

أولاً: الإخلال بضمانات العدالة القضائية المتعلقة بالقاضي:

١- عدم استقلال القاضي وحياديته: أول صور الإخلال التي تقع في هذا الأمر هو عدم وجود مبدأ المساواة في إجراءات التقاضي؛ لأن هذا الحق مكفول في الشريعة للجميع على السواء من المسلمين وغير المسلمين المقيمين في دولة الإسلام، فإن كل شخص في نزاع مع آخر له الحق في التقاضي وفي أن تسمع شكواه وتقبل خصومته، سواء كانت هذه الخصومة ضد والٍ أو حاكم أو فرد من أفراد الدولة أو ضد الدولة ممثلة في أحد أجهزتها، وللمستوطن هذا الحق أيضاً؛ لأن القضاء ميزة وسمة ربانية ومن أسمائه الحكيم، قال سبحانه: ﴿ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ [(٢)]، فإذا قرر الحق سبحانه وجود الأحكام وضرورة أن تكون عادلة فهو تقرير يحمل بصفة تلقائية حق الإنسان - أياً كان- في طلب وتلمس هذا الحكم العادل، وتمكن الدولة ذلك الشخص من الحصول عليه.

بل أشار التشريع الإسلامي إلى أن هذه السمة هي السمة التي يجب أن تكون في حاكم المسلمين وفي حكمهم ودولتهم، قال عليه الصلاة والسلام: "سبعة يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله..." وذكر منهم: "إمام عادل" [(٣)].

---

(١) راجع: حقوق الإنسان في الإسلام د.الزحيلي، ص ٣٣٩.

(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ١١٣.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب من جلس في المسجد ينتظر الصلاة، حديث (٦٦٠)، ومسلم في كتاب الزكاة، باب فضل إخفاء الصدقة، حديث (٩١).

وعن عياض بن حمار ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "أهل الجنة ثلاثة: ذو سلطان مقسط متصدق موفق، ورجل رحيم رقيق القلب لكل ذي قربى، ومسلم عفيف متعفف ذو عيال" [1].

والناس أمام القضاء لابد من أن يحظوا بهذه المساواة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوْ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ..﴾ [2]، فلا تمنع القرابة – مهما كانت درجتها- من المساواة أمام القضاء وميزان العدالة.

٢- عدم صحة ولاية القضاء وعدم أهلية القاضي: هذا المبدأ مهم جداً لتحقيق ضمانات العدالة في إجراءات التقاضي، وهي مربوطة باختيار القاضي وشخصيته؛ لأن عدم الحرص على هذا الضابط يؤدي إلى الإخلال بالمبدأ الأساسي للعدالة، ووظيفة القضاء من النظام العام الذي لابد منه في حق الدولة والحاكم.

ولأهمية وخطورة مرفق القضاء المتعلق بشخصية القاضي نفسها ورغبة في تحقيق مبدأ العدالة القضائية اشترط العلماء في القاضي شروطاً محددة اتفقوا على ضرورة توافرها فيه حتى لا يخدش جانب العدالة أو يتعرض للانتهاك [3].

ثانياً: الإخلال بالعدالة وضمانات التقاضي في الإجراءات [4]:

إجراءات التقاضي في الشريعة الإسلامية بعضها ورد بنصوص واضحة ومحددة، وبعضها مستفاد من أدلة التشريع القائمة على المصلحة ورعايتها، وهذه الإجراءات في حقيقتها ضمانات أكيدة لتحقيق العدالة تقودها السياسة الشرعية التي ينتهجها الوالي مراعياً جوانب المصالح ودرء المفاسد.

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار، حديث (٦٣).

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ١٣٥.

(٣) راجع: العدالة القضائية، د.حسن شموط، ص: ٧١-٧٢، نظام القضاء، د.عبدالكريم زيدان ص ٢٤، المبدع لابن مفلح ١٠/ ٢١٩.

(٤) الحاوي للماوردي ٢٠/ ٢٢٣، الحق في العدل الجنائي، د.محمد عوض، ص ٢.

رقابة القضاء على أعمال السيادة وتعلق ذلك بالنظام العام:

مصطلح أعمال السيادة يراد به الأعمال التي تصدر من السلطة الحاكمة بوصفها صاحبة الأمر والنهي والمرجع في التنظيم والتدبير، وغني عن القول أن ذلك كله في الدولة المسلمة محكوم بالسياسة الشرعية المرتبطة بقواعد جلب المصالح ودرء المفاسد، لكن ما جرى عليه العمل في بعض أنظمة الدول العربية والإسلامية في الآونة الأخيرة من التنصيص على أن رقابة القضاء أو النظر القضائي لا يشمل أعمال السيادة، وتحديداً في القضاء الإداري- أي قضاء المظالم- يستوجب معرفة موقف النظام العام منه.

فهل ينتج من هذا النص تعارض مع النظام العام الذي يكفل التقاضي للجميع ويعمل على تحقيق العدالة؟

لاستبيان موقف النظام العام من هذا العمل يجب أن نعلم عدة أشياء مهمة تبين موقف النظام العام من عدم شمول النظر القضائي لأعمال السلطة الحاكمة في قراراتها السيادية المهمة.

أولاً: الحقيقة الأولى التي يجب معرفتها عند نظر هذه المسألة أن ولي الأمر في الأساس هو مرجع السلطات في الدولة الإسلامية، سواء السلطة التنظيمية أو التنفيذية أو القضائية، وبالتالي فلولي الأمر - كما هو مقرر في الشريعة الإسلامية- الولاية العامة في القضاء، حيث كان الرسول عليه الصلاة والسلام في بداية الدولة الإسلامية يجمع في يده السلطات الثلاث، وكان على وجه الخصوص يتولى القضاء، فكان يقضي بين الناس في خصوماتهم ويفصل بينهم في منازعاتهم؛ امتثالاً لقول الحق سبحانه: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ وَلا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً﴾ (1)، ولذلك فالقضاة نواب عن الإمام.

ثانياً: إذا كان القضاء في الأصل منعقداً للسلطة السياسية في الدولة المسلمة فلها أن تنيب غيرها لتولي هذا المرفق في الدولة، وبالتالي يكتسب القاضي الذي أنابه الإمام سلطة عامة في تولي جميع القضاء، قال ابن رشد: "وأما فيما يحكم فاتفقوا على أن القاضي يحكم في كل شيء من الحقوق كان حقاً لله أو حقاً للآدميين، وأنه نائب عن الإمام الأعظم في هذا

(1) سورة النساء، الآية رقم: ١٠٥.

المعنى" [1].. فإن في مقابل ذلك لولي الأمر أن يخصص هذه الإنابة ويقيدها في ولاية خاصة، وهو ما يعرف بالاختصاص القضائي، وله على وجه التحديد في منح الولاية العامة أو تخصيصها للقاضي أن يمنع القاضي من نظر قضايا فئة معينة، جاء في مختصر خليل: "يجوز للخليفة أن يستثني على القاضي ألا يحكم بين فلان وفلان" [2]، كما جاء في شرح منح الجليل: "فلو استثنى في ولايته أن لا يحكم على رجل معين صح ذلك"[3].

كما أن لولي الأمر أن يمنع القاضي من سماع دعوى معينة، قال صاحب العقود الدرية: "السلطان إذا ولّى القضاء رجلاً واستثنى خصومة.. صح الاستثناء ولا يصير قاضياً في تلك الخصومة" [4].

وجاء في شرح مختصر خليل: "يجوز للخليفة أن يستثني على القاضي ألا يحكم في قضية بعينها" [5]، كما أن لولي الأمر أن يمنع القاضي من سماع دعوى بوصفها لا بعينها، يقول الماوردي ممثلاً لهذه الحالة: "أن ينهاه عن الحكم في قتل المسلم بالكافر والحر بالعبد، ولا يقضي فيه بوجوب قود ولا بإسقاطه، فهذا جائز لأنه اقتصر بولايته على ما عداه، فصار ذلك خارجاً عن نظره" [6].

ثالثاً: مصطلح أعمال السيادة المستخدمة في الأنظمة الحديثة والتي منعت من نظره الجهات القضائية غير مفهوم المحتوى حتى الآن لدى الأنظمة التي تطبق ذلك، فبعضهم عبر عنها بأعمال الحكومة، وبعضهم عبر عنها بالأعمال السياسية، وقال بعضهم: إنها الأعمال التي تصدرها السلطة التنفيذية في ممارستها لوظيفتها الحكومية بخلاف الأعمال الأخرى التي تصدرها في تأديتها لوظيفتها الإدارية. وبعض التنظيمات الحديثة ذهبت إلى أن من يحدد أعمال السيادة التي لا ينظرها القضاء هي المحاكم نفسها، فهي التي تحدد وتقرر الرضا القانوني

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد ٤/ ٤٣١.
(٢) حاشية الخرشي على مختصر خليل ٧/ ١٤٤.
(٣) شرح منح الجليل لعليش ٤/ ١٥١.
(٤) العقود الدرية لابن عابدين ١/ ٣٠١.
(٥) الخرشي على مختصر خليل ٧/ ١٤٤.
(٦) الأحكام السلطانية للماوردي، ص ٦٨.

للعمل الصادر عن السلطات العامة وصاحبة القول الفصل في أنه من أعمال السيادة. وبعضهم يعرف أعمال السيادة بضرب أمثلة تدل عليها، فقالوا بعدم قبول الطعن في القرارات المتعلقة بالأعمال المنظمة لعلاقة الحكومة بمجلس البرلمان، وبالتدابير الخاصة بالأمن الداخلي والخارجي للدولة، وبالعلاقات السياسية أو المسائل الخاصة بالأعمال الحربية أو المعاهدات والاتفاقيات، وبسير مرافق التمثيل السياسي عموماً، بل رأت بعض الأنظمة والقرارات أن عدم نظر القضاء في أعمال السيادة راجع إلى أن ذلك من النظام العام، فورد في قرار إحدى محاكم النقض في الدول العربية: "أن الأعمال المترتبة على الحرب والتي تلحق ضرراً بالمواطنين من هدم بيوتهم أو تخريب أراضيهم تعتبر من قبيل أعمال السيادة ذات الطبيعة الإدارية، وتخرج المطالبة بالتعويض عنها عن اختصاص القضاء لتعلق الأمر بالنظام العام ما لم يعتمد بناء الدعوى على أسس المسؤولية التقصيرية في الواقعة التي تخلف عنها الضرر"[1].

من القواعد الثلاث السابقة نستطيع القول: إن النظام العام الشرعي لا يتعارض أبداً مع مبدأ عدم نظر القضاء في أعمال السيادة في الدولة المسلمة للأسباب التالية:

١- أن ولاية القضاء أساساً لولي الأمر وله إنابة غيره فيها، وإذا أناب غيره له أن يقيد اختصاصه فيه، ومن تقييد الاختصاص أن يمنعه من نظر قضية بعينها أو بوصفها أو بأشخاصها، وهذا الموضوع من هذا القبيل.

٢- أن أساس أعمال الحكومة الإسلامية وأفعال السلطة السياسية في الدولة المسلمة منوط بالمصلحة وقائم على الاستمداد الأساسي من الشريعة الإسلامية، وإذا كان هذا الأصل الكلي موجود وتلك القاعدة الراسخة متوافرة فلا يضير استثناء القضاء من النظر في أعمال السيادة.

٣- أن من المجمع عليه والمعلوم ابتداءً أن لأي شخص أن يحاكم الإمام أو الملك في شخصه وأي نزاع يطرأ بينه وبين الآخر، والمنع إنما للأعمال السيادية، وهي أعمال كبرى ذات مصلحة واسعة للأمة تتعلق بالأمن الداخلي والخارجي وأعمال الحروب والإذن بها وإعلان حالات التعبئة العامة والطوارئ، وهي أعمال خاصة بالسلطة السياسية الحاكمة، ومعلوم أن

---

(١) راجع: السيادة لعبدالهادي عباس، ص ٩١ وما بعدها.

مبدأ الفصل بين السلطات له أصل شرعي، وبالتالي اعتراض الأفراد على هذه القرارات المفصلية التي تصدر من الحاكم لصالح الأمة أمام القضاء يعرقل مسيرتها ويمنع من تنفيذها ويسبب الفوضى لها.

٤- أن رقابة الأمة على أعمال السلطة السياسية الحاكمة ليس بالضرورة حصرها في المجال القضائي، بل هناك ما هو أهم من هذا بكثير وهي رقابة المجتمع وأهل الحل والعقد فيه على تصرفات السلطة ووضعها أمام ميزان الشريعة الإسلامية، ولاسيما أن الرقابة على السلطة السياسية في الإسلام لم يأتِ فيه نص شرعي حاسم يتم التوقف عنده، فإذا منع القضاء من الرقابة لمصلحة يراها ولي الأمر تنهض رقابة الأمة الرقابة العامة على أعمال الحكومة، فهذا عمر بن الخطاب ﷺ لما قام في الناس خطيباً وقال لهم: "يا أيها الناس، من رأى فيّ اعوجاجاً فليقومه، تقدم إليه رجل وقال: لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا. فرد عليه عمر ﷺ قائلاً: الحمد لله أن كان في أمة محمد من يقوم اعوجاج عمر بالسيف"، إذاً فالرقابة على أعمال الحكومة قائمة، وهي واجب مفروض على الأمة وفقاً لقاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٥- أن القول بعدم معارضة مبدأ عدم جواز رقابة القضاء على أعمال الحكومة للنظام العام لا يفهم منه أن هذا المبدأ مقبول على إطلاقه، بل يمكن ترشيده وتوجيهه الوجهة الصحيحة عن طريق إيجاد وإنشاء جهة قضائية عليا - يسميها البعض بالمحكمة الدستورية العليا- تفصل في أي اعتراض واضح ينشأ على قرارات الحكومة وأعمال السلطة السياسية، ويكون بالشكل الذي يحفظ للحكومة نظامها وهيبتها، ويكون الاعتراض من جماعة مرشحة ونائبة عن الجميع لا من قبل الأفراد[1]، ومن مميزات وواقعية هذا الحل ما يلي:

أ - أنه يمكن الأمة من واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالأسلوب المناسب.

ب- يعمل هذا الحل تحت إطار دعوى الحسبة التي أجازتها الشريعة واعتبرتها من نظامها العام، كما عملت به بعض الدول المسلمة وجعلتها ضمن قواعدها القانونية.

---

(١) راجع: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، د.فتحي عبدالكريم، ص ٤٢٤ وما بعدها.

جـ – اشتراط قيام الدعوى في جماعة منتخبة أو نائبة عن الجميع فيه تأكيد على أن الهدف من إقامة الدعوى هدف مصلحي وأنه خارج عن إطار التشهي، وهذه الجماعة لها أصل شرعي في جماعة أهل الحل والعقد التي منحتها الشريعة الإسلامية أموراً أهم من ذلك وهي تعيين السلطة الحاكمة وتنصيبها.

د – تطبيق هذا الأمر بشكل محتضن من قبل قضاء متخصص وذي درجة عالية فوق القضاء العام والقضاء الإداري يكفل درجة عالية من دقة النظر ويحفظ هيبة السلطة، كما أشرنا.

هـ – الواقع يشهد بنجاح التجربة سواء في القضاء الإداري الذي ينظر في قرارات الحكومة الإدارية أو في المحاكم الدستورية التي تنظر في دستورية بعض الأنظمة واللوائح، وتمكين المحاكم الدستورية العليا من النظر في كل أعمال السيادة بشكل منظم يمنع من نشوء أي فراغ سياسي بين السلطة والمجتمع.

و – المصلحة التي يتوخاها المدعون أو السلطة المدعى عليها هي ما ستقرره أحكام المحكمة العليا، وبالتالي فتأييدها للأعمال السيادية التي اتخذتها السلطة تأكيد على وجود المصلحة فيها، وعدم تأييدها لذلك إرشاد للسلطة لموطن المصلحة الصحيح الذي تتغياه السلطة من قراراتها السيادية، فكأن المحكمة العليا تكون حين ذاك ردءاً وعضيداً وناصحاً للسلطة لا حاكماً عليها فقط.

مسألة تدوين الأحكام للإلزام بها (تقنين الشريعة) وعلاقتها بالنظام العام[1]:

المقصود بهذه المسألة هو أن يتم تقنين وتدوين الأحكام وجعلها ملزمة للقاضي يرجع إليها في قضائه وأحكامه، ويتم من خلالها وضع أحكام مفصلة للمسائل على صور مواد ليحكم القاضي في كل مسألة بما وضع لها من حكم، وهذه المسألة أخذت بعداً وجدلاً واسعاً في الآونة الأخيرة بين مؤيد ومعارض، ومنشأ الخلاف بينهم هو تعارض هذا التدوين

(١) راجع: التقنين والإلزام به، د.بكر أبو زيد، ص ٢٥، الإسلام وتقنين الأحكام، د.عبدالرحمن القاسم، ص: ٢٣٣ وما بعدها، علماً أن مسألة تدوين الأحكام ليست محل خلاف بين العلماء، والخلاف وقع بينهم في تدوين الأحكام للإلزام بها فقط وسميت باسم "تقنين الشريعة".

والإلزام للغاية القضائية التي تتحقق من التقاضي وهو الوصول إلى العدالة، وبالتالي التوافق مع النظام العام الشرعي، فمن يتوجس خيفة من الجور وحصول الظلم وتنكب صراط العدل يرى معارضة هذه المشاريع والوقوف ضدها؛ لأن فيها إخلالاً بضمانات التقاضي المحققة للعدل، ومن يرى أن التدوين والتقنين أمر متوافق أصلاً مع النظام العام ويخدم مسيرة العدالة فإنه يرى تأييد هذا الأمر والإسراع به.

والذي يظهر لي أن هذه المسألة مسألة اجتهادية، فلا يوجد ما يجعلها متعارضة مع النظام العام ولا يوجد أيضاً ما يجعلها متوافقة مع مقتضياته، والذي يمكن قوله أن النظام العام يمكن أن يكون حاكماً عليها أثناء إعدادها وترتيبها وتنظيمها، فهي أمر مصلحي، فإذا جاز لولي الأمر تقييد نظر القاضي في مذهب معين أو حكم معين أو رأي معين فإنه يجوز له ذلك لعدم المانع الذي يمنع ويبطل هذا الإجراء، ومجمل حجج المعارضين هي تحرزات وتخوفات من حصول محذورات معينة يمكن تداركها في أي وقت. فالتقنين تترتب عليه مصالح وتندفع به مفاسد، والشريعة مبنية على هذا الأساس، كما أن البلاد الإسلامية في الوقت الحاضر أضر التقنين الوضعي بنظامها العام، حيث وصل بهم الحال إلى الاستعانة بالقوانين الأجنبية وتجنيب الشريعة شيئاً فشيئاً، فتكون من مصلحة النظام العام نفسه المسارعة إلى التقنين الفقهي لتكون الشريعة مصدراً تطبيقياً حقيقياً، ثم إن مبدأ الإلزام نفسه قد أقره الفقهاء بصورة كانت متوافقة مع وقتهم عندما كانت المذاهب مدونة والأقوال مروية، فقال جمهورهم بإلزام القاضي بالتقيد بمذهبه وبالقول المشهور عند تعدد الأقوال فيه، وهذا نوع من التقنين [1].

وإذا أخذ الرأي القائل بوجاهة التقنين أو التدوين والإلزام به وأن الحاجة تدعو إليه في الوقت الحاضر؛ فإن مما لا يخفى أن التدوين يجب أن يكون رافداً وداعماً لقواعد النظام العام ومجسداً لها، وعليه لا يجوز - بأي حال من الأحوال- أن يخالف التقنين أي نص أو قاعدة تتعلق بالنظام العام أو تخالف الشريعة الإسلامية، بل الشرط الأساسي في التدوين أن تتم المراعاة الحية الواقعية المنهجية لنصوص التشريع وأقوال الفقهاء والراجح منها، ويتم تلمس

(١) راجع: التقنين والإلزام، د.بكر أبو زيد، ص ٢٧-٢٨.

المصلحة العامة في المسائل والحوادث المتجددة.

الإخلال بالعدالة وضمانات التقاضي في النظام السعودي:

أولاً: ضمانات تقرير مبدأ العدالة:

نصت المادة الثامنة من النظام الأساسي للحكم على أن "يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية".

وأشارت المادة (٢٠) على أن فرض الضرائب والرسوم لا يتم إلا على أساس العدل، كما نصت المادة (٢٢) بشكل أشمل وأوسع وعلى نطاق أكبر إلى أنه "يتم تحقيق التنمية الاقتصادية والاجتماعية وفق خطة علمية عادلة"، وبالنسبة لحقوق المواطنين في الدولة الواجبة عليها تجاههم فقد تضمن النظام الأساسي للحكم صياغة تلك الحقوق بصياغه تعطي انطباعاً بأنها للجميع دون تمييز.

ثانياً: ضمانات تتعلق بحيادية القضاء واستقلاله:

١- نصت المادة (٤٦) من النظام الأساس للحكم على أن "القضاء سلطة مستقلة، ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية"، ولمزيد من تأكيد هذا المبدأ من الناحية العملية التطبيقية نصت المادة (٤٨) على أن "تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية، وفقاً لما دل عليه الكتاب والسنة وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة".

٢- من ضمن حيادية القضاء وضمان عدالته الاجتهاد في اختيار القضاة المناسبين لتولي القضاء وهذا ما ورد في نظام القضاء الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٧٨ في ١٩/ ٩/ ١٤٢٨هـ في مادته (٣٧) حيث تشترط فيمن يتولى القضاء عدة شروط مهمة تكون معينة على تحقق العدالة في الشخص المرشح للقضاء.

٣- نصت المادة (٩٠) من نظام المرافعات الشرعية على حالات معينة يجب على القاضي أن يكون بعيداً فيها عن نظر القضية لأجل سلامة العملية القضائية ونزاهتها، ومن ذلك كونه زوجاً لأحد الخصوم أو قريباً أو صهراً له، أو وكيلاً له أو وصياً أو قيماً عليه أو أفتى أو ترافع عن أحد الخصوم.. ، ونحو ذلك.

ثالثاً: ضمانات تتعلق بإجراءات التقاضي والحكم فيها:

سبقت الإشارة في مباحث سابقة إلى أن المرافعات القضائية بشكل عام من النظام العام الذي لا يجوز الإخلال به أو الاتفاق على مخالفته، وإجـراءات التقـاضي وإجـراءات إصـدار الحكم والنطق به من ضمن المرافعات القضائية وجزء أساس منها وبالتالي فهـي مـن النظـام العام، والمنظم السعودي أولاها عناية خاصة ورتب لها إجراءات مهمـة تـسير عليهـا لأجـل التحقيق الدقيق للعدالة القضائية في أدق صورها وأجملها، وهي مما عني به نظامـا المرافعـات الشرعية والإجراءات الجزائية.

المبحث الثالث
عقوبة الإخلال في المجال السياسي

أولاً: عقوبة الإخلال في المجال السياسي في الفقه:

موقف الفقه الإسلامي من قيام السلطة السياسية في الدولة بانتهاك هذه الحقوق والحريات والإخلال بالنظام العام السياسي يكون من خلال عدد من القواعد الأساسية المهمة، وهي كالتالي:

١- أن مسؤولية السلطة الحاكمة ضد أخطائها أو أخطاء نوابها مسؤولية مقررة في الشريعة الإسلامية، بل يعد من أهم المبادئ الدستورية في نظام الدولة الإسلامية، فمسؤولية السلطة مسؤولية مزدوجة، فهي مسؤولة أمام الأمة بموجب عقد البيعة الذي عقدته لها ومنحتها به حق الحكم، وأصبحت كالوكيل عنها في سياستها ووضع التدابير التنظيمية لها، ولها الحق ممثلة في أهل الحلل والعقد في أن تسأل السلطة عن عملها، ولها حق الرقابة على تصرفاتها وبالتالي مناصحتها بالأسلوب المناسب، ثم إن السلطة أمامها مسؤولية أخرى أمام الله سبحانه إذا انتهكت حقوق الناس وحرياتهم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [١]، وقال عليه الصلاة والسلام: "كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته: الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته.."[٢].

قال الماوردي إزاء معادلة السمع والطاعة للسلطة الحاكمة وعدم مخالفة النظام العام: "وإذا قام الإمام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب عليهم حقان: الطاعة، والنصرة ما لم يتغير حاله"[٣].

٢- نهوض واجبات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي في موازنة دقيقة بين القدرة على المستطاع وعظم الذنب المرتكب من قبل السلطة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "وكثير من الناس قد يرى تعارض الشريعة في ذلك، فيرى أن

---

(١) سورة الأنفال، الآية رقم: ٢٧.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة باب الجمعة في القرى والمدن، حديث (٨٩٣)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر، حديث (٢٠).

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي، ص ١٧.

الأمر والنهي لا يقوم إلا بفتنة، فإما أن يؤمر بهما جميعاً أو ينهى عنهما جميعاً، وليس كذلك، بل يأمر وينهى ويصبر على الفتنة كما قال تعالى: ﴿ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ ﴾ (١)، وقال عبادة:" بايعنا رسول الله ﷺ على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا ومنشطنا ومكرهنا وأثرة علينا، وألا ننازع الأمر أهله، وأن نقوم أو نقول بالحق حيث ما كنا لا نخاف في الله لومة لائم"(٢)، فأمرهم بالطاعة ونهاهم عن منازعة الأمر أهله وأمرهم بالقيام بالحق"(٣).

٣- خضوع الجميع للقضاء بما فيها السلطة السياسية، حيث قرر الفقه الإسلامي على وجه التحديد للتعامل مع قرارات السلطة السياسية المخالفة قضاءً خاصاً أسماه قضاء المظالم، وكان الغرض الأساسي من إنشاء هذا القضاء النظر في الدعاوى التي يرفعها الأفراد ضد رجال الحكم أو الإدارة كالولاة وغيرهم، وكان الوالي يتولاه بنفسه ويعهد أحياناً بهذه المهمة إلى كبار القضاة، وهي تراقب وتخضع أعمال الولاة والإمارات والعمال وحتى أصحاب السلطة الحاكمة إلى النظر القضائي والتجريم والعقاب، يقول ابن خلدون يصف هذه الولاية: "هي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونصفة قضاء، وتحتاج إلى علو يدٍ وعظيم رهبة تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدي.." (٤).

٤- انتهاك الحقوق الإنسانية والحريات العامة وعدم إقامة العدل بين الناس مُؤذن بحلول الظلم الذي حذر الله منه وتوعد الظالمين بعقوبة بالغة في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿ وَلا تَحْسَبَنَّ اللهَّ غَافِلاً عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الأَبْصَارُ ﴾ (٥)، وقال سبحانه: ﴿ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ أُوْلَئِكَ

(١) سورة لقمان، الآية رقم: ١٧.

(٢) رواه البخاري في كتاب الأحكام، باب كيف يبايع الإمام الناس، (حديث: ٧١٩٩)، ومسلم في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، (حديث :٤٢).

(٣) الاستقامة لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ١/ ٤١.

(٤) المقدمة لابن خلدون، ص ٢٤٦.

(٥) سورة إبراهيم، الآية رقم: ٤٢.

لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [1].

٥- من ضمن ما يترتب على ما يصدر من القضاة من إخلالات واضحة بضمانات التقاضي هو نقض هذا الحكم وبطلانه، يقول ابن فرحون: "ويحمل القضاء على الصحة ما لم يثبت الجور" [2]، وهذا مما اتفق عليه الفقهاء جميعاً من أن القاضي إذا أصدر حكماً مخالفاً لكتاب الله أو ما صح من سنة رسول الله ﷺ أو إجماع الأمة –ويدخل في ذلك مخالفة النظام العام القائم على حماية الحقوق الإنسانية والحريات العامة وضمانات العدالة – فإن ذلك الحكم يجب نقضه ولا يجوز إمضاؤه [3].

بل لا يقف الأمر عند هذا الحد، فقد قرر الفقهاء – رحمهم الله- على من تعمد من القضاة الخطأ والجور في حكمه أن يضمن في ماله بالجناية والإتلاف، ورتبوا على القاضي الجائر في حكمه المتعمد لذلك عقوبة تعزيرية بعد عقوبة العزل من ولايته، يقول ابن فرحون: "وعلى القاضي إذا أقر بالجور أو ثبت عليه ذلك بالبينة العقوبة الموجعة، ويعزل، ويشهر، ويفضح، ولا تجوز ولايته أيضاً أبداً ولا شهادته" [4].

ثانياً: عقوبة الإخلال في المجال السياسي في النظام السعودي:

أولاً: معظم الانتهاكات الواقعة على حقوق الإنسان والحريات العامة هي جرائم تعزيرية، ومن ثم فعقوبتها تعزيرية إذ لم يرد في الشرع تحديد دقيق لها أو تفصيل لكيفيتها وعددها، وبالتالي يأخذ المنظم السعودي بهذا المبدأ الشرعي ويطبقه على مجمل الجرائم التي لم يرد نص صريح واضح فيها إذا لم تكن من جرائم الحدود أو القصاص، فالتعازير هي العقوبات المتناسبة مع الانتهاكات الخاصة في المجال السياسي في الدولة، سواء كانت تلك التعزيرات للحق العام أو الخاص.

ثانياً: إلى جانب القاعدة العقابية السابقة تضمنت نصوص المنظم السعودي أمرين

(١) سورة الشورى، الآية رقم: ٤٢.

(٢) تبصرة الحكام لابن فرحون ١/ ٦٥.

(٣) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ١٤، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ٤/ ١٥٣، الأم للشافعي ٦/ ٢٠٠-٢٠١، كشاف القناع للبهوتي ٦/ ٣٢٦.

(٤) تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/ ٢٣١.

مهمين تجاه بعض العقوبات المتعلقة بالنظام العام، فأولهما: تحميل المنتهك المسؤولية عما يبدر منه بالإضافة إلى التجريم الذي أشرنا إليه سابقاً، والأمر الثاني: فرض عقوبات معينة على بعض التصرفات التي يتم فيها انتهاك الحقوق، وسيتم استقراء سريع لتلك النصوص على النحو التالي:

١- نصت المادة (٥٧) من النظام الأساسي للحكم على أن: (١. يعين الملك نواب رئيس مجلس الوزراء والوزراء الأعضاء بمجلس الوزراء ويعفيهم بأمر ملكي. ٢. يعتبر نواب رئيس مجلس الوزراء والوزراء الأعضاء بمجلس الوزراء مسؤولين بالتضامن أمام الملك عن تطبيق الشريعة الإسلامية والأنظمة والسياسة العامة للدولة. ٣. للملك حل مجلس الوزراء وإعادة تكوينه)، فهذه المادة تبيّن شيئين، أولهما: إمكانية فرض عقاب فوري من الملك بالإعفاء من المنصب للوزراء ونواب رئيس مجلس الوزراء عند وجود مقتضاه، وثانيهما: إلقاء المسؤولية عليهم عند التفريط في تطبيق الشريعة والأنظمة والسياسة العامة، وكل هذه المصادر الشرعية والتنظيمية تعنى بحقوق الإنسان وحرياته، فأي خلل من قبل الوزراء فيها يعرضهم للمساءلة ومن ثم العقاب مهما كان قدره ونوعه.

٢- نص نظام مجلس الشورى الصادر بالمرسوم الملكي رقم أ/ ٩١ في ٢٧/ ٨/ ١٤١٢هـ في مادته الثانية على أن "يقوم مجلس الشورى على الاعتصام بحبل الله والالتزام بمصادر التشريع الإسلامي، ويحرص أعضاء المجلس على خدمة الصالح العام والحفاظ على وحدة الجماعة وكيان الدولة ومصالح الأمة"، ثم نصت المادة السادسة على أنه "إذا أخل عضو مجلس الشورى بواجبات عمله يتم التحقيق معه ومحاكمته وفق قواعد وإجراءات تصدر بأمر ملكي"، وانتهاك حقوق الإنسان أو الحريات العامة أو مبادئ العدالة داخل في إطار الفساد والعمل ضد الصالح العام وتعريض مصالح الأمة ووحدتها للخطر؛ ولذا صدرت لائحة بقواعد التحقيق والمحاكمة لعضو مجلس الشورى وتضمنت المادة الأولى منها أن عضو مجلس الشورى إذا أخل بشيء من واجبات عمله يعاقب بإحدى العقوبات التالية:

أ- توجيه اللوم كتابة.

ب - حسم مكافأة شهر.

جـ - إسقاط العضوية.

ثم أكدت المادة (٥) من اللائحة على أنه "لا يحول توقيع أي من العقوبات السابقة دون رفع الدعوى العامة أو الخاصة على العضو"، فهذه عقوبات تأديبية وتبقى العقوبات التعزيرية للحق العام أو الخاص قائمة.

٣- أمير المنطقة ونائبه من ضمن أشخاص النظام العام السياسي في الدولة، وهما مسؤولان عن حماية الحريات العامة والحقوق الإنسانية ومبادئ العدالة وحقوق التقاضي، وقد نص نظام المناطق في المادة (٥) على أن أمير المنطقة يكون مسؤولاً أمام وزير الداخلية، وهذه المسؤولية تفيد المحاسبة والسؤال عما يبدر منه تجاه الإخلال بتلك القضايا.

٤- نظام محاكمة الوزراء تضمن عقوبات عديدة أشرنا إليها في مبحث الإخلال الأمني بالنظام العام، أما ما يتعلق بموضوعنا هنا فهو وجود عقوبات على انتهاك الوزراء ومن في مرتبتهم للحريات العامة وعدالة القضاء، حيث رتبت المادة (٥) عقوبة بالسجن لمدة (٣) سنوات إلى (١٠) سنوات على كل من ارتكب عدداً من الجرائم منها:

أ - تعمد مخالفة النظم واللوائح والأوامر التي يترتب عليها ضياع حقوق الدولة المالية أو حقوق الأفراد الثابتة شرعاً أو نظاماً.

ب - التدخل الشخصي في شؤون القضاء والهيئات والدوائر الحكومية.

وهناك عقوبات أخرى تبعية نصت عليها المادتان (٦-٧) وهي العزل من المنصب والحرمان من تولي الوظائف العامة ومن عضوية مجالس إدارة الهيئات والشركات والمؤسسات ومن أية وظيفة أخرى، والحكم برد ما أفاده من جريمته.

٥- بما أن أعضاء هيئة التحقيق والادعاء العام هم من الأشخاص المنوط بهم حماية الحريات العامة والحفاظ على الحقوق الإنسانية فإن انتهاكهم لها يوجب معاقبتهم؛ لأن مباشرتهم للجرائم والحوادث والمجرمين والمتهمين قد يوقعهم في دائرة الانتهاك، لذا رتب نظام هيئة التحقيق والادعاء العام الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٥٦ في ٢٤/ ١٠/ ١٤٠٩هـ باباً خاصاً بتأديب أعضاء الهيئة من المادة (١٤) إلى المادة (٢٦) بينت

إجراءات الاتهام والتحقيق والتلبس بالجريمة والقبض والإيقاف، ثـم بينـت المـادة (٢٥) أن العقوبة التي يمكن إيقاعها على عضو الهيئة هي اللوم والإحالة على التقاعد، كما بينـت المـادة (٢٢) أن الدعوى التأديبية تنتهـي باسـتقالة عـضو الهيئـة ولا تـأثير للـدعوى التأديبيـة عـلى الدعوى الجزائية أو المدنية الناشئة عن الواقعة نفسها.

٦- القضاة وإن كانوا حماة العدالة والقـائمين عـلى تطبيقهـا إلا أن الأمـر لا يمنـع مـن حصول الانتهاك من قبلهم بأن يقوموا بالإخلال بأي ضمانة من ضمانات التقاضي التي أشرنا إليهـا سـابقاً؛ ولـذا تـضمن نظـام القـضاء الـصادر بالمرسـوم الملكـي رقـم م/ ٧٨ في ١٩/ ٩/ ١٤٢٨هـ تشكيل إدارة للتفتيش على أعمال القضاة في المجلس الأعلى للقضاء تقـوم بهذا الدور، وذلك بجمع البيانات التي تؤدي إلى معرفة درجة كفايتهم ومدى حرصهم عـلى أداء واجبات وظيفتهم والتحقيق في الشكاوى التي تقدم من القـضاة أو ضـدهم، ثـم عقـد النظام فصلاً خاصاً بتأديب القضاة ابتدأ من التنبيه على القاضي من قبل رئيس المحكمـة، ثـم رفع الدعوى التأديبية ضد القاضي بطلـب مـن رئـيس المجلـس الأعـلى للقـضاء، وتنقـضي الدعوى التأديبية ضد القاضي باستقالته ولا تأثير للدعوى التأديبية على الـدعوى الجزائيـة أو المدنية الناشئة عن الواقعة نفسها، وأما العقوبات التي من الممكن إيقاعها على القـاضي فهـي اللوم وإنهاء الخدمة. وبالإضافة إلى ذلك أبان النظام حالات أخرى لإنهـاء خدمـة القـاضي، ومنها: عدم صلاحيته للقضاء، أو حصوله على تقدير أقل من المتوسط في تقرير الكفاية ثلاث مرات... إلخ.

٧- نظام المطبوعات والنشر تـضمن عقوبـات ضـد الـصحف التـي تـسيء إلى كرامـة الأشخاص وحرياتهم، حيث تضمنت المادة (٣٨) فرض غرامة مالية لا تتجاوز خمسين ألف ريال، أو إغلاق المحل أو المؤسسة مدة لا تتجاوز شهرين، أو إغلاق المحل أو المؤسسة نهائياً، كما أجازت المادة (٣٩) سحب المطبوعة في مثل هـذه الحالـة، ويكـون النظـر في إيقـاع تلـك العقوبات للجنة مشكلة في وزارة الإعلام لهذا الغرض.

الفصل الرابع

المجـــال الاقتصـــادي

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : مفهـوم الإخلال في المجال الاقتصادي .

المبحث الثاني : صور من الإخلال في المجال الاقتصادي .

المبحث الثالث : عقوبة الإخلال في المجال الاقتصادي .



المبحث الأول
مفهوم الإخلال في المجال الاقتصادي

المجال الاقتصادي المتوافق مع شريعة الله ونظام الدولة العام الشرعي موضوع جدير بالمناقشة والبسط والطرح؛ ذلك أنه يتناول شأناً مهماً وتزداد أهميته يوماً بعد يوم، ويناقش قضايا جوهرية في صميم حياة المجتمع الإسلامي، بل المجتمع الدولي الذي انقسم على نفسه نحو نظريتين اقتصاديتين: شيوعية ورأسمالية، كل طرف من الأطراف يرى فيها الانسجام التام والتوافق الكامل مع نظام الدولة العام الذي يجب أن يكون، وفي مقابل هاتين النظريتين ومحاولات أخرى لخلق نظريات جديدة تتخلى عن سلبيات ومصائب تلك النظريات نشأت العولمة الاقتصادية كقضية جديدة ونظرية اقتصادية قفزت سريعاً إلى حيز التنفيذ على المستوى العالمي والدولي، وأضحى مفهوم الحرية الاقتصادية بشكل عام وفي الفكر الشرعي خصوصاً يستلزم تثبيتاً وإيضاحاً وإعادة رسم لخريطته وتأكيداً لمبادئه ومنطلقاته.

إن مفهوم الإخلال في المجال الاقتصادي في ضوء النظام العام الشرعي ذو أصالة وعمق؛ لأنه إما توقيفي من الله كتحريم الربا واعتباره أحد صور الإخلالات أو شأن مصلحي يرى النظام العام فيه مصلحة للجماعة ودرءاً للمفسدة عنها، ومن خلال هذين الأمرين أتت الدراسة لصورة الإخلال في المجال الاقتصادي وفقاً للخطة المرسومة وهي: دراسة الاعتداء على النظام النقدي للدولة، وتجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة، ودراسة المنافسات والتحالفات غير المشروعة، ودراسة جريمة تقنين الربا وإشاعته.

المبحث الثاني
صور من الإخــلال في المجال الاقتصادي

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
الاعتداء على النظام النقدي للدولة

النظام النقـدي مـن الركـائز الاقتـصادية للدولـة، ولهـذا النظـام عنايـة خاصـة لـدى الحكومات والهيئات الاقتصادية؛ لما يمثله من شأن كبير يتعلـق بـسلامة الاقتـصاد والتنميـة والإنتاج والاستقرار داخل الدولة، ومما تجدر الإشارة إليه أن هذا الموضوع المتعلق بالـسياسة النقدية والنظام النقدي موضوع واسع ومتشعب، لكن محوره الأساس هو النقـد الـذي يعـد وسيلة للتبادل التجاري داخل الدولة، وهذا النظام تطرأ عليه مشكلات عديـدة كغـيره مـن الشؤون الحياتية داخل الدولة، إلا أن موضوع الدراسة هو المشكلات التـي تعـترض النظـام النقدي من حيث هي اعتداء وجريمة لا من حيث هي مشكلة اقتصادية عارضـة قـد تحـدث لأي شأن اقتصادي في أي دولة.

تعريف النظام النقدي:

سبق تعريف النظام في اللغة والاصطلاح.

أما النقد فهو في اللغة أصل يدل على إبراز شيء وبروزه، وقال بعضهم: هو العملة مـن الذهب أو الفضة وغيرها مما يتعامل به[1].

والمعنى الاصطلاحي قريب من هذا المعنى، فذهب عدد من الفقهاء إلى حصر النقـد في المضروب من الذهب والفضة فقط، وذهب آخـرون إلى التوسـعة في مفهـوم النقـد ليـشمل الذهب والفضة وما يقوم مقامهما في معاملات الناس ومبادلاتهم مـن أي نـوع كـان، وهـذا الاتجاه هو الذي يسير عليه الفقهاء المتأخرون في دراستهم واستعمالاتهم للنقد[2].

---

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة لابن فـارس٥/ ٤٦٧، لـسان العـرب لابـن منظـور ٣/ ٤٢٥، المعجـم الوسيـط ٢/ ٩٥٣.

(٢) راجع: حاشية الدسوقي ٣/ ٢٨، نهاية المحتاج للرملي ٣/ ٨٣، بدائع الصنائع للكاساني ٦/ ٥٩.

كما أنه هـو ذات الاتجاه الذي يستعمله الاقتصاديون في تعريفهم للنقد عندما عرفوه بأنه: "أية وسيلة أو واسطة متداولة للتبادل مقبولة على نطاق واسع كمعيار أو مقياس لقيمة الأشياء"[(١)].

والنقود تعد منذ أزمنة بعيدة هي الوسيلة الرئيسة للتبادل بين الناس في معاملاتهم وتحصيل حوائجهم، وتنوعت أشكالها وصورها وأنماطها نتيجة تطور الاقتصاد وتوسع الاحتياجات الإنسانية وتزايد التبادلات وتسارعها، وكذلك نتيجة لاختلاف الأعراف والأموال المستخدمة، واكتساب النقود صوراً وأشكالاً للنمو وطرقاً للتبادل وجهات مسؤولة عن ذلك أنتج ما يعرف بالنظام النقدي الذي أصبح يطلق على كل العمليات التي تهتم بالنقد أو العملة[(٢)].

ويمكن حصر عناصر النظام النقدي السائد حالياً بالجوانب التالية:

١ – النقود المتداولة في المجتمع في وقت ما من حيث نوعها وشكلها.

٢ – التشريعات والتنظيمات المنظمة لأداء النقود لوظائفها المختلفة.

٣ – المؤسسات النقدية والمصرفية التي تتولى مهمة الإصدار النقدي وتنظيمه والتحكم في كميته زيادة ونقصاناً[(٣)].

أهمية النظام النقدي:

النظام النقدي هو المؤسسة الاجتماعية التي تقدم للإنسان منافع عظيمة - كما عبر عن ذلك الاقتصاديون - من خلال التيسير الكفء لتبادل السلع والخدمات، وهو في ذات الوقت سبب لكثير من المشكلات إذا حصل أي اختلال أو اعتداء عليه، وللنظام النقدي آثار إيجابية مهمة، منها أن فيه تسهيلاً للتبادل المباشر وغير المباشر بين الناس، كما أن النظام النقدي أصبح معياراً للقيمة بمعنى أنه يساهم في إعطاء تقييم سعري حقيقي للسلع والخدمات داخل مجتمع الدولة، كما أنه أصبح مستودعاً للقيمة بمعنى القدرة على الاحتفاظ بالقوة الشرائية

---

(١) معجم مصطلحات الاقتصاد والمال وإدارة الأعمال للباحث نبيه غطاس، ص: ٣٦٠.

(٢) راجع: النقود والمصارف، د.ناظم الشمري، ص: ٤٠ وما بعدها، مبادئ الاقتصاد الكلي، د.سامي خليل، ص: ٥٦٧، وما بعدها.

(٣) راجع: النقود والمصارف، د.ناظم الشمري، ص: ٥٦.

الادخارية للمستقبل[1].

صور من الاعتداء على النظام النقدي للدولة:

١. **تزييف النقود وتقليدها:** التزييف في اللغة من زاف يزيف زيفاً وزيفاناً؛ أي: تبختر في مشيته، ومنه زافت الدراهم زيوفاً؛ أي: صارت مردودة لغش، والزيف: الرداءة، والزيوف: النقود الردئية[2].

ويفهم من المعنى اللغوي أن التزييف يطلق على الرداءة في الدراهم أو النقود بسبب غش نالها.

وفي الاصطلاح استعمل الفقهاء هذا المعنى وخصوه بالدراهم والنقود على وجه التحديد، فعرفوا الزيوف بأنها ما يرد بيت المال من الدراهم بسبب غش في لونها أو نوعها أو صفتها أو هيئتها[3].

والفرق بين التزييف والتقليد أن التزييف يفترض فيه وجود عملة صحيحة وتصبح غير صحيحة بإدخال التشويه عليها، وخصه البعض بإنشاء عملة معدنية جديدة، أما التقليد فهو خلق عملة جديدة مشابهة للعملة الصحيحة ورقية كانت أو معدنية ابتداءً وانتهاءً؛ أي أن التزييف: إدخال الغش على عملة موجودة، والتقليد: إنشاء عملة جديدة مشابهة للعملة الصحيحة.

خطورة تزييف النقود وتقليدها على النظام النقدي للدولة:

التزييف والتقليد من الجرائم الخطيرة التي يتم فيها الاعتداء على النظام النقدي للدولة بشكل واضح، وتستهدف تقويض النظام وإدخال عملة مزورة في الدولة قد يكون المقصد منها تمويل عمليات إرهابية أو تخريبية، أو استهداف سقوط العملة الوطنية، وقد تكلم شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – عن أولئك المزيفين الذين يعتدون على النظام النقدي للدولة فقال: "ومن هؤلاء الكيماوية الذين يغشون النقود والجواهر والعطر وغير ذلك،

---

(١) راجع: النقود والبنوك والاقتصاد، لباري سيجل، ص: ١٣-٢٦، مبادئ الاقتصاد الكلي، د.سامي خليل، ص: ٥٥٥-٥٥٦.

(٢) راجع: لسان العرب لابن منظور ٩/ ١٤٢-١٤٣، القاموس المحيط للفيروزآبادي، ص: ٨١٧.

(٣) راجع: التعريفات للجرجاني، ص: ١٢٨، حاشية ابن عابدين ٥/ ٢٣٣.

فيضعون ذهباً أو فضة أو عنبراً أو مسكاً أو زعفراناً أو ماء ورد أو غير ذلك يضاهون به خلق الله، ولم يخلق الله شيئاً فيقدر العباد على أن يخلقوا كخلقه"[1].

وهو من أكل أموال الناس بالباطل، وعده ابن عرفة من الإفساد في الأرض[2].

حكم تزييف النقود وتقليدها:

تزييف النقود وتقليدها اعتداء على النظام النقدي للدولة، وسبق إيضاح أن النظام النقدي للدولة يمثل مصالح كثيرة ومتعددة وهي مصالح جوهرية، خصوصاً في الزمن المعاصر الذي أصبحت فيه الثقة في النقد والعملة الوطنية في الدولة تشكل أمراً مهماً في اقتصادياتها، سواء على المستوى الداخلي أو الخارجي؛ وبالتالي أصبحت عمليات الاعتداء على النظام النقدي بالتزييف أو التقليد للعملة أمراً داخلاً في إطار الإفساد العام الذي لا تقره الشريعة ولا ترتضيه مقاصدها العامة، والأدلة على تحريم هذا العمل عديدة منها:

من القرآن قوله تعالى: ﴿ وَلا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاحِهَا ﴾[3]، وتزييف النقود وتزويرها وتغيير معالمها للإضرار بالنظام النقدي للدولة فساد فيها، كما قال تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ﴾[4]، ومن المعلوم أن محاولة إفقاد الثقة في العملة الوطنية وإضعافها عن طريق إدخال التزييف والتقليد عليها إثم وعدوان على النظام الاقتصادي عموماً، كما قال تعالى: ﴿ وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقاً مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[5]، وإدخال الغش والزيف على العملات والتعامل بها بيعاً وشراءً وتداولها في الاقتصاد المحلي والتكسب بها أكل لأموال الناس بالباطل. كما أن هذا الفعل يعد خروجاً على قاعدة الطاعة التي أقرتها الشريعة في التعامل مع أوامر وتوجيهات ولي الأمر الذي فرض قيوداً على النظام النقدي ومنع من أي محاولة لانتهاكه.

---

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/ ٧٢-٧٣.

(٢) راجع: المعيار المعرب للونشريسي ٢/ ٤١٤.

(٣) سورة الأعراف، الآية رقم: ٥٦.

(٤) سورة المائدة، الآية رقم: ٢.

(٥) سورة البقرة، الآية رقم: ١٨٨.

ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام: "لا ضرر ولا ضرار" [1]، وهي قاعدة من قواعد الشرع العظيمة التي تنهى عن إحداث أي ضرر في مصالح المسلمين ومنها المصالح الاقتصادية والنقدية، كما قال عليه الصلاة والسلام: "من غشنا فليس منا" [2]، وفي هذا دلالة واضحة على أن عمليات التزييف والتقليد للعملة الوطنية ممارسة مكشوفة وصريحة للغش الذي يأباه السلوك الإسلامي الصحيح، كما ورد أصرح من ذلك عنه عليه الصلاة والسلام حينما: "نهى أن تكسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلا من بأس" [3].

وفي هذا رعاية واضحة للنظام النقدي في الدولة المسلمة.

٢. **التلاعب بالأسعار وأثمان السلع والخدمات:** يعد التلاعب بالأسعار وأثمان السلع والخدمات نوعاً من الاعتداء على النظام النقدي إذا كانت تلك الأسعار والأثمان في وضع غير عادل؛ ذلك أن الأصل في الشريعة الإسلامية هو الحرية الاقتصادية في البيع والشراء دون تحديد أعلى أو أدنى لسقف الأسعار؛ لأن ثمن السوق وأسعارها تحدده عوامل العرض والطلب، وذلك في الأحوال العادية، أما في الأحوال غير العادية فقد يتحدد ثمن السوق بأي سبب من الأسباب أو لأي عامل من العوامل المؤثرة، مثل أحوال الاحتكار الذي يتطلبه حجم المشروع، أو نفقاته الثابتة مثل الكهرباء، أو احتكار التواطؤ الناشئ عن تواطؤ واتفاق المنتجين أو المستهلكين، وفي الأحوال العادية يوصف السعر بأنه سعر عادل لأنه غير مجحف بطرفي العملية الاقتصادية وهما البائع والمشتري، وهنا لا يعتبر تقلب الأسعار تلاعباً ولا يعتبر من يمارس ذلك متعدياً؛ لأن ذلك كله نشأ من تغير معادلة العرض والطلب، وهي تغيرات طبيعية ومقبولة في الحدود التي يقتضيها أو يستلزمها هذا التغيير، أما في الأحوال غير العادية فإن سعر السوق يوصف بأنه غير عادل ومجحف بأحد الطرفين، وهنا يعتبر تغير الأسعار نوعاً من التلاعب، بل يوصف في مجمله بالاعتداء على النظام النقدي

(١) أخرجه مالك في الموطأ مرسلاً (حديث: ١٢٣٤)، وصححه الألباني في الإرواء ٣/ ٤٠٨.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب قول النبي (من غشنا فليس منا)، حديث (١٦٤).

(٣) رواه أبو داود في كتاب الإجارة، باب في كسر الدراهم حديث (٣٤٤٩)، وابن ماجه في كتاب التجارات، باب النهي عن كسر الدراهم والدنانير، حديث (٢٢٦٣)، وضعفه الألباني في ضعف سنن أبي داوود، حديث (٧٤٩).

للدولة؛ لأن العملة حين ذاك تفقد قيمتها الحقيقية الصحيحة، وقد يؤدي التساهل في هذه الممارسات وتركها إلى الإضرار الكلي بالنظام العام الاقتصادي، ومن ثم النظام العام للدولة بشكله العام، وإلى حدوث مشكلات كبيرة كالتضخم النقدي وغيره[(١)].

موقف النظام العام من الاعتداء على النظام النقدي للدولة:

الموقف الشرعي هو الذي يصنع موقف النظام العام من القضايا والأحداث، والشرع حرم كل فعل فيه ضرر أو إفساد للمجتمع، والاعتداء على النظام النقدي نوع من ذلك الفساد وشكل من أشكال الضرر العام؛ لذا فالنظام العام لا يسمح بأي تجاوز في هذا الصدد، والنصوص الشرعية التي سبق ذكرها نصوص آمرة بالصلاح وناهية عن الفساد لا تجوز مخالفتها بحال، وقد استشعرت الدولة المسلمة والفقهاء المسلمون أهمية النظام النقدي ووجوب الرعاية له، وجعلوه من أهم وظائف السلطة والدولة، واعتبرته السلطة من ضمن نظامها العام، وأصبح النظام النقدي أحد أبرز محاور أعمال نقودها وحفظ معاملاتها من الغش والفساد؛ ولذا قال الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله- في شأن النظام النقدي للدولة: "لا يصلح ضرب الدراهم إلا في دار الضرب بإذن السلطان؛ لأن الناس إن رخص لهم ركبوا العظائم، قال القاضي في الأحكام السلطانية: فقد منع من الضرب بغير إذن السلطان لما فيه من الافتيات عليه"[(٢)].

وقال الماوردي: "ومما يتعلق بالمعاملات غش المبيعات وتدليس الأثمان فينكره ويمنع منه ويؤدب عليه بحسب الحال فيه"[(٣)].

وقال النووي، رحمه الله: "قال الشافعي والأصحاب: يكره للإمام ضرب الدراهم المغشوشة.. ولأن فيه فساداً للنقود وإضراراً بذوي الحقوق وغلاء الأسعار وانقطاع الأجلاب، وغير ذلك من المفاسد"[(٤)].

وقال أيضاً: "قال أصحابنا: ويكره أيضاً لغير الإمام ضرب الدراهم والدنانير إن كانت

---

(١) راجع: الدولة ووظيفتها الاقتصادية، د.عبداللطيف الهميم، ص: ٤٢٢-٤٢٥.

(٢) الفروع لابن مفلح ٢/ ٤٥٧.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ٢٥٣.

(٤) المجموع للنووي ٥/ ٤٩٤.

خالصة؛ لأنه من شأن الإمام، ولأنه لا يؤمن فيه الغش والإفساد"[1].

وقال ابن القيم موجهاً ومرشداً إلى وجوب رعاية النظام النقدي وأنه من النظام العام الشرعي: "ويمنع من إفساد نقد الناس وتغييره، ويمنع من جعل النقود متجراً، فإنه بذلك يدخل على الناس من الفساد ما لا يعلمه إلا الله، بل الواجب أن تكون النقود رؤوس أموال يتجر بها ولا يتجر فيها، وإذا حرم السلطان سكة أو نقداً منع من الاختلاط بما أذن في المعاملة به.."[2].

وقال أيضاً – رحمه الله – في معرض اهتمامه بالنظام النقدي للدولة: "والثمن – أي: النقود – هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدوداً مضبوطاً لا يرتفع ولا ينخفض؛ إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن نعتبر به المبيعات، بل الجميع سلع وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية عامة، وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة ولا يقوم هو بغيره.."[3].

ويفهم من أقوال الفقهاء السابقة أن النظام النقدي من النظام العام الذي يكتسب أهميته من واقع حياة الناس والوظيفة التي يؤديها إليهم، وأن الدولة انطلاقاً من هذا المبدأ معنية بصيانة نظامها النقدي وحماية العملة الوطنية من كل ما يضعفها أو يعطل وظائفها؛ لأنه بذلك يتحقق الاستقرار الحقيقي في المجالات النقدية والمالية والاقتصادية.

الاعتداء على النظام النقدي للدولة في النظام السعودي:

اعتنى المنظم السعودي بشأن النظام النقدي عبر إجراءات وقائية وإجراءات عقابية تصب كلها في تجريم أعمال الاعتداء الواقعة على النظام النقدي، سواء في تزييف النقود وتقليدها أو التلاعب بالأسعار أو حتى التأثير على قواعد النظام النقدي التي تحفظ العملة الوطنية وتصونها، وذلك عبر أربعة أنظمة عنيت بهذا الشأن هي:

---

(١) المرجع السابق ٥/ ٤٩٥.

(٢) الطرق الحكمية لابن القيم، ص: ٢١٩–٢٢٠.

(٣) أعلام الموقعين لابن القيم ٢/ ١٣٧.

أ - النظام الجزائي الخاص بتزييف وتقليد النقود الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ١٢) في ٢٠/ ٧/ ١٣٧٩هـ.

ب - نظام مؤسسة النقد العربي السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (٢٣) في ٢٣/ ٤/ ١٣٧٧هـ.

جـ - نظام النقد العربي السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (٦) في ١/ ٧/ ١٣٧٩هـ.

د - نظام مراقبة البنوك الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٥) في ٢٢/ ٢/ ١٣٨٦هـ.

واحتوت الأنظمة السابقة على نصوص تجريمية كثيرة تمنع وتحظر كل الأفعال التي تؤدي إلى الإخلال بالنظام النقدي للدولة.

هـ - نظام مكافحة جرائم المعلوماتية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ١٧ في ٨/ ٣/ ١٤٢٨هـ حيث نص النظام في مادته الثانية على أن من أهدافه حماية الاقتصاد الوطني، وتضمنت نصوصه فرض عقوبات معينة على الإخلال بالنظام النقدي عن طريق جرائم المعلوماتية.

المطلب الثاني
تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة

تمهيـــد:

يرتبط مفهوم تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة بمفاهيم جديدة وحديثة معاصرة تنتظم تلك السلوكيات التجارية وغيرها من الأفعال الجرمية التي تدخل في دائرة الجرائم العامة، والناظر إلى جريمة المخدرات أو جريمة السلاح يجد أنها تتجاذبها عدة أفعال ممنوعة، كالتهريب أو التعاطي أو الاستخدام غير المشروع، وكذلك الشأن في جانب توظيف الأموال، فهذا المصطلح في أصله مصطلح مشروع لأن الأموال حقها التوظيف؛ أي الاستثمار والتنمية والتوليد بالطرق المشروعة، إلا أن المراد من اختيار هذا العنوان واعتباره نوعاً من الانتهاكات الموجهة ضد النظام العام الاقتصادي في الدولة المسلمة هو حصر الموضوع في نوع الجريمة، فالموضوع تجاري واقتصادي وبالتالي يخرج جرائم أخرى ليس هذا مجال الحديث عنها، كتهريب المخدرات وتهريب الأسلحة وتعاطي المخدرات واقتناء الأسلحة دون ترخيص أو بيعها دون إذن من الجهات المختصة، فتلك الأعمال مجرمة لكن نطاق تجريمها أمني.

وهذا الموضوع جديد من الناحية التاريخية؛ أي في منهجه وتنظيمه ومحتواه، وهو في الزمن المعاصر تتجاذبه قضيتان أساسيتان سيكون محور الحديث حولهما، وهما أيضاً محور حديث المختصين في المجال الجنائي، وهما قضيتا: الجريمة المنظمة وجرائم غسل الأموال، وارتباط تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة بهاتين الظاهرتين الإجراميتين أن العمل الإجرامي في توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة ينطبق عليه وصف الجريمة المنظمة في الوقت الحاضر، كما أن النتائج المتحصلة من عمليات تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة يتم إضفاء الشرعية عليها من قبل المتعاملين بتلك الأنواع والأشكال التجارية عن طريق عمليات غسل الأموال.

أولاً: تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة جريمة منظمة:

أ - ارتباطها من حيث المفهوم: وجه الارتباط بين تجارة توظيف الأموال والمخدرات

والأسلحة بالجريمة المنظمة يأتي من أوجه عديدة توضحها الجهود العلمية المبذولة لوضع تعريف للجريمة المنظمة، بحيث أصبحت تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة إحدى ركائز تلك الجريمة، حيث ذهب بعض الباحثين إلى أن الجريمة المنظمة هي تلك الجريمة التي تكون وليدة تخطيط دقيق ومتأنٍ وعلى درجة عالية من التعقيد والتشعب، ويتم تنفيذها على نطاق واسع، وتنطوي وسائل تنفيذها على درجة من العنف أو الحيلة أو تجاوز المألوف في تنفيذ الجريمة العادية، وهذا هو ما يتم اتخاذه في جرائم تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة المضرة بالنظام العام، فهي ليست جرائم فردية أو أعمال شخصية، وإلا لما كانت انتهاكاً ضد النظام العام الاقتصادي للدولة، بل هي أعمال مشتركة تتم وفقاً لترتيبات مسبقة، وبالتالي يتولد عنها خطر عام اقتصادي ويتعداه إلى الخطر الاجتماعي والسياسي.

وتلتقي تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة مع الجريمة المنظمة في أن كلاً منهما أصبح عملاً مؤسسياً من لوازمه الاستمرارية، وأن كلاً منهما يستهدف الربح؛ ولذلك عرفت الجريمة المنظمة بأنها: "عبارة عن جماعة كبيرة نسبياً من الكيانات الإجرامية المستديمة والخاضعة للضبط ترتكب الجرائم من أجل الربح وتسعى إلى خلق نظام الاحتماء من الضوابط الاجتماعية بوسائل غير مشروعة مثل العنف والترويع والإفساد والسرقة على نطاق واسع، وربما أمكن وصفها عموماً بأنها مجموعة من الأفراد المنظمين بقصد الكسب غير المشروع وباستمرار".

وخلصت الدراسات البحثية إلى أن الجريمة المنظمة تتميز بأنها:

١ – وليدة التقدم الحضاري وتطور المدنية وانتشار العلوم والفنون.

٢ – وليدة التخطيط الإجرامي الذي يتخذ من الأساليب العلمية والتقنية وسيلة لتحديد أهدافه وتنفيذ أغراضه.

٣ – ثمرة إجرام متبصر ومتمكن وعلى دراية كاملة بالثغرات القانونية أو الاقتصادية أو الاجتماعية التي يستطيع أن ينفذ من خلالها.

٤ – إجرام متعقد ومتشابك يتكامل فيه أكثر من نوع من أنواع النشاط الإجرامي في

مشروع إجرامي واحد.

٥ – إجرام عصابي ترتكبه عصابات مكونة من أفراد يعرف كل منهم دوره في الجريمة ومسؤوليته عن هذا الدور.

٦ – إجرام دولي لا يعترف بحدود، وتمتد عملياته الإجرامية عبر أكثر من دولة. وهذه الإجراءات هي ذاتها التي تكتنف إجراءات تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة(١).

ب – ارتباطهما من حيث النطاق: تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة لا يمكن القول أبداً بأنها تجارة محلية، بل من مستلزماتها ومقوماتها أنها تجارة عالمية؛ أي خارج حدود الدولة المسلمة، ذلك أن تشريعات الدولة المسلمة ونظامها العام أصلاً يمنع تداول وبيع وشراء المخدرات والأسلحة لأغراض غير مشروعة وخارجة عن الإطار النظامي الذي تسنه الدولة، وبالتالي لا بد من أن يكون هناك عنصر التبادل الخارجي لتلك الممارسات التجارية الممنوعة، إما بالتهريب للعينات نفسها أو بعمليات غسل الأموال داخل الدولة المسلمة الناتجة من تلك الأعمال، وهذا المفهوم هو ما تستلزمه الجريمة المنظمة أيضاً، فهي جريمة من طبيعتها أنها جريمة عالمية أي دولية، ويعبر عن ذلك بالجريمة المنظمة عبر الوطنية؛ أي أن السلوك الإجرامي يمتد إلى خارج الدولة المستهدفة عبر عدة دول، وحددت بعض الاتفاقيات المهتمة بشأن الجريمة المنظمة تحديد وصفها العالمي أو الدولي أو مصطلح (عبر الوطني) من خلال حالات أربع:

الحالة الأولى: إذا ارتكبت الجريمة في أكثر من دولة، مثل جريمة تهريب المخدرات، أو المؤثرات العقلية، أو الأسلحة، حيث يمتد السلوك الإجرامي من دولة الإنتاج إلى الدولة الوجهة عبر أكثر من دولة.

الحالة الثانية: إذا ارتكبت الجريمة في دولة واحدة ولكن جرى الإعداد لها أو التخطيط لها أو توجيه النشاط الإجرامي أو الإشراف عليه في دولة أخرى؛ أي أن يرتكب الفعل الأصلي للجريمة في دولة وأن ترتكب الأعمال التحضيرية في دولة أخرى.

---

(١) راجع: الجريمة المنظمة والفساد، د.محمد فتحي عيد، ص: ٦٨٣–٦٨٩، بحث منشور في كتاب مكافحة الفساد من منشورات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

الحالة الثالثة: إذا ارتكبت الجريمة في دولة واحدة ولكن من قبل عصابة إجرامية منظمة تمارس نشاطها في أكثر من دولة.

الحالة الرابعة: إذا ارتكبت الجريمة في دولة واحدة ولكن كان لها آثار شديدة في دولة أخرى.

جـ - ارتباطها من حيث الموضوع: نشاط تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة واضح، وهو نشاط إجرامي لا يحتاج إلى توضيح؛ نظراً لأن أغلب أنظمة الدول - إن لم يكن كلها- تحرم النشاط التجاري القائم على التوظيف غير المشروع للأموال أو المخدرات أو الأسلحة، وهي لا تقف عند الحد الذي أشير إليه في العنوان؛ لأن كلمة التوظيف للأموال بالطرق غير المشروعة أمر متجدد، ومتى حدث مثل ذلك نال الفعل الوصف التجريمي، وهو ما تشتمل عليه الجريمة المنظمة من حيث الموضوع، فهي تشارك عمليات التجارة غير المشروعة التي ذكرناها في قضية توظيف الأموال غير المشروع والأسلحة والمخدرات، مع أن المخدرات تمثل النشاط الرئيس لها على كافة أشكال المواد المخدرة وأنواعها، إلا أن الجريمة المنظمة أيضاً متوسعة من حيث الموضوع إذا توافرت فيها الشروط الأساسية التي سبق أن أشير إليها وجماع ذلك العمل غير المشروع أصلاً، فامتد النشاط الإجرامي المنظم إلى الاتجار بالبشر والأطفال والنساء واحتراف الإجرام من قبلهم، وإجبار الفتيات على مزاولة الدعارة، بالإضافة إلى توظيف الأموال في أعمال إجرامية أخرى كجرائم البيئة، مثل: دفن النفايات الذرية، والاتجار بالأغذية الفاسدة الملوثة بالإشعاعات، والأدوية في مرحلة التجريب، وإفراغ النفايات التي تسبب تلوثاً للحياة الشاطئية، والاتجار في أعضاء الجسم البشري والأجنة والبويضات الملقحة، وكذلك الاتجار في النباتات والحيوانات النادرة والمنقرضة، وتوسعت أنشطة الجرائم المنظمة إلى أعمال التستر على العمالة المهاجرة، وتنظيم أنشطة للجاسوسية لحساب بعض الدول، وأنشطة تهريب السلع دون سداد الضرائب والرسوم الجمركية المستحقة عليها، وكذلك الاعتداء على حقوق الملكية الفكرية بنسخ برمجيات الحاسب الآلي وأشرطة الفيديو والتسجيلات.. إلخ.

إذاً تجمع الجريمة المنظمة الآن كل صور وأساليب وأشكال الاتجار غير المشروع المضر

بالنظام العام الاقتصادي للدولة ولم يعد الأمر محصوراً على نمط دون آخر، مع بقاء نشاطات الاتجار بالمخدرات والأسلحة هي الأعلى والأهم في محور النشاط الإجرامي المنظم"[1].

صلة النظام العام بتجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة:

هذه العلاقة بين موقف النظام العام من تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة أو الجريمة المنظمة عموماً يتخذ موقفاً ندياً ومعارضاً تماماً لأي سلوك من تلك السلوكيات؛ لأن أضرار وخطورة تلك الأعمال التجارية غير المشروعة لا يقف عند حد الشأن الاقتصادي فقط، بل يتعداه إلى غيره في المجال الاجتماعي والسياسي والأخلاقي للدولة، كما أن ذلك النوع من التجارات يتخذ شكلاً تنظيمياً مؤسسياً قوياً قد يتسبب بشكل عاجل في تحطيم النظام العام وتدميره واستباحة المجال الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للدولة المسلمة، ويكفي أن نلقي الضوء بصورة سريعة على بعض أضرار هذا النوع من التجارات:

١ – النشاط التجاري غير المشروع في المخدرات والأسلحة وأوجه النشاطات الأخرى أدى إلى ظهور أسواق عالمية لتبادل السلع والخدمات غير المشروعة، ويتجاوز حجم التبادل بين تلك العصابات ميزانيات بعض الدول.

٢ – استخدم المتعاملون لنشاطهم التجاري غير المشروع أساليب تمويه وتغرير وتدليس بالآخرين، حيث عمدوا إلى شمول أنشطتهم لأنشطة مشروعة كأنشطة التجارة المشروعة والبحث العلمي والأنشطة الاجتماعية والثقافية، وهي تتخذ ذلك وسيلة لإخفاء أهدافها وإضفاء صورة مقبولة من الناحية الأخلاقية على أعمالها وتصرفاتها فيصعب اكتشافها.

٣ – تتسبب الأنشطة التجارية غير المشروعة في ظهور الفساد العام في جميع مناشط الدولة وميادينها من خلال قدرة المتعاملين في تلك النشاطات التجارية غير المشروعة على إيجاد علاقات وصلات مع المتنفذين في الدولة، والتسبب في انحرافهم وشراء ذممهم؛ وبالتالي التأثير في وسائل مهمة في الدولة المسلمة كالإعلام والتعليم ما يمكنهم من تشكيل

---

(١) راجع: الجوانب الاقتصادية لغسيل عوائد الجريمة المنظمة للباحث محمد إبراهيم، ص: ٩٦–١٠٢، من منشورات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ضمن كتاب الجريمة المنظمة وأساليب مواجهتها في الوطن العربي.

أيديولوجيات منحرفة، بل وصل الفساد في بعض الدول إلى انحراف النظام السياسي نفسه.

٤ – ينشأ من النشاط التجاري غير المشروع في المناشط السابقة أرباح هائلة قدرت في الولايات المتحدة وحدها بما يوازي (١٥٠) بليون دولار، منها (٦٣) بليوناً من المخدرات، و(٢٢) بليوناً من القمار، بالإضافة إلى (٨) بلايين من نشاطات أخرى غير قانونية مثل البغاء وتهريب الدخان، وساعد هذا التدفق المالي المتعاملين في التجارات غير المشروعة على توجيهها إلى نشاطات مشروعة أخرى والاستيلاء عليها واحتكارها من خلال القدرة المالية المتضخمة وبالتالي زيادة في بسط النفوذ الاحتكاري الذي يهدم الاقتصاد الوطني[١].

ثانياً: تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة ينتج منها جريمة غسل الأموال:

هذا هو الشق الثاني من الدراسة الموضوعية لمبحث تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة، حيث إن من نتائج تلك الممارسات التجارية غير المشروعة والإجرام التجاري المنظم أن يلجأ المتعاملون إلى خلق جريمة أخرى على النظام العام الاقتصادي هي جريمة غسل الأموال.

ماهية جريمة غسل الأموال:

غسل الأموال جريمة مترتبة على جرائم التجارة المنظمة غير المشروعة، وهي من الجرائم المستحدثة أيضاً ومن أبرز الجرائم الاقتصادية وأخطرها، وآثارها تنسحب على مجالات حياتية أخرى في الدولة كالشأن الأمني والسياسي والاجتماعي، والهدف والغاية من إجراء عملية غسل الأموال هو إضفاء صفة المشروعية القانونية على الأموال التي يجنيها التجار وتجنيها العصابات من الممارسات التجارية غير المشروعة، ولا سيما أن تلك الأموال التي في أيدي التجار والعصابات عرضة للمصادرة والملاحقة القانونية، وعن طريق غسل الأموال يستطيع أولئك نقل الأموال القذرة من دائرة الظل والتعامل بها في العلن عن طريق أنشطة مشروعة.

وأغلب عمليات غسل الأموال هي نتيجة أعمال تجارية غير مشروعة في تجارة الأسلحة

---

(١) راجع: الجريمة المنظمة والبناء الاجتماعي، د.علي جلبي، ص: ٥٩–٧٠، بحث منشور في كتاب الجريمة المنظمة وأساليب مواجهتها في الوطن العربي من إصدارات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية.

أو المخدرات أو بعض الأعمال التي سبق أن أشير إليها، وهي جريمة يتضاعف خطرها على اقتصاديات الدول والعالم بشكل عام، حيث إن إحصاءات الأمم المتحدة قدرت حجم الأموال المغسولة بنحو (١.٥) تريليون دولار أمريكي سنوياً؛ أي ما يعادل أكثر من ضعف قيمة الناتج العالمي من البترول[١].

صلة جرائم غسل الأموال بالنظام العام:

المنهج الذي يمارس في جرائم غسل الأموال منهج قائم على الأعمال الإجرامية في الجرائم المنظمة والتجارات القائمة على أعمال توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة، والقاعدة المعروفة تقرر أن ما بني على باطل فهو باطل، وبالتالي فإن أعمال غسل الأموال تأخذ الحكم نفسه؛ لأنها فساد اقتصادي ومنهج يتعارض مع النظام العام، بالإضافة إلى أضرار تلك الأعمال الإجرامية على الدولة في مجالات متعددة منها:

١ - **الجوانب الاقتصادية**: من أكبر المتضررين من جرائم غسل الأموال وتوظيفها التوظيف غير المشروع هو المجال الاقتصادي في الدولة، حيث تؤثر تلك العمليات في الاقتصاد القومي والوطني للدولة من خلال دعم الجرائم الأصلية التي تقوم عليها جرائم غسل الأموال مثل المخدرات ونحوها.

٢ - **الجوانب الاجتماعية**: تتسبب عمليات غسل الأموال الناتجة من التجارات غير المشروعة في الإخلال بالمعادلة الوطنية للمجتمع والميزان الاجتماعي له من خلال زعزعة معادلة توزيع الدخل، حيث تتسع الهوة بين الأغنياء والفقراء وأصحاب الدخول المحدودة؛ مما يؤدي إلى تفشي الحقد والعداوة والبغضاء وإمكانية حدوث صراع طبقي يؤدي إلى أعمال عنف ومصادمات.

٣ - **الجوانب السياسية**: الآثار والأضرار السياسية لجرائم غسل الأموال ليست إلا امتداداً لآثار وأضرار جرائم الاتجار المنظم غير المشروع، حيث أصبحت التكتلات التي يديرها غاسلو الأموال تلعب دوراً كبيراً في سياسات بعض الدول، مثل: عمل وتمويل

---

(١) راجع: غسيل الأموال جريمة العصر الحديث، للمؤلف رمزي القسوس، ص: ٩-١١، جريمة غسيل الأموال للباحثتين أروى الفاعوري، وإيناس قطيشات، ص: ٢٩-٣٤.

الثورات السياسية أو العمليات الإرهابية التخريبية ضد السلطات الحاكمة التي تقف ضدها، أو عن طريق ظهور طبقات سياسية صنعتها الأموال القذرة تتنافس على مقاعد الحكم والرياسة والسياسة مستندين إلى رصيد مالي ضخم يدعم الانتخابات ويسيطر على الأصوات، بل يعمد الغاسلون إلى إثارة بعض النزاعات العرقية في بعض الدول حيث يعمدون إلى تمويلها بالسلاح والمساعدات بواسطة الأموال القذرة[1].

موقف المنظم السعودي من تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة:

المنظم السعودي عالج هذا النوع من التجارة غير المشروعة في أكثر من موضع وأكثر من نظام، حيث منع وجرم كل صور الاتجار غير المشروع، وقطع الطريق على كل وسيلة تؤدي إلى ذلك من خلال صدور عدة أنظمة تعالج هذا الأمر هي:

١ – نظام المخدرات والمؤثرات العقلية الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٣٩) في ٨/ ٧/ ١٤٢٦هـ.

٢ – نظام الأسلحة والذخائر الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٢٥) في ٢٥/ ٧/ ١٤٢٦هـ.

٣ – نظام غسل الأموال الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٣٩) في ٢٥/ ٦/ ١٤٢٤هـ.

٤ – الانضمام إلى معاهدة مكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية المصادق عليها بموجب المرسوم الملكي رقم (م/ ٢٠) في ٢٤/ ٢/ ١٤٢٥هـ والتي اعتمدتها الجمعية العامة للأمم المتحدة في دورتها الخامسة والخمسين المنعقدة بتاريخ ١٩/ ٨/ ١٤٢١هـ الموافق ١٥/ ١١/ ٢٠٠٠م.

وسيأتي إيضاح لمواطن العقوبات المفروضة على تلك الجرائم في موضعه.

(١) راجع: فيما سبق غسل الأموال للباحث رمزي القسوس، ص: ٥٧–٦٤، جرائم غسل الأموال، د.محمد محيي الدين عوض، ص: ٧١–٧٩.

المطلب الثالث

المنافسات والتحالفات غير المشروعة

المنافسات والتحالفات غير المشروعة مضرة بالنظام العام الاقتصادي للدولة؛ لأن النظام العام الاقتصادي قائم على خلاف ذلك من التعاون والتعاضد والحرية الاقتصادية في البيع والشراء بلا ضرر يلحق الآخرين أو يتسبب في المشقة عليهم، والمنافسات والتحالفات غير المشروعة لا تسمح بوجود مجتمع اقتصادي شريف ونزيه قائم على المحبة والمودة بل الأمر بخلاف ذلك تماماً، ولعل من آكد الصور على هذه المنافسات والتحالفات غير المشروعة هو الاحتكار أو التحالفات الاحتكارية، وهي منافسات وتحالفات غير شرعية.

الاحتكار في اصطلاح الفقهاء:

عرفه الحنفية بقولهم: "الاحتكار أن يبتاع طعاماً من المصر أو من مكان يجلب طعامه إلى المصر، ويحبسه إلى وقت الغلاء"[(١)].

وقال المالكية هو: "الادخار للمبيع وطلب الربح بتقلب الأسواق"[(٢)]، وذهب الشافعية إلى القول بأنه: "أن يبتاع في وقت الغلاء ويمسكه ليزداد في ثمنه"[(٣)]، وقال عنه الحنابلة أنه: "شراء الطعام محتكراً له للتجارة مع حاجة الناس إليه فيضيّق عليهم"[(٤)]. ويتبين مما سبق أن بعض العلماء نظر إلى أن الاحتكار يتحقق في الشراء فقط أما إذا كان مخزوناً لديه أو غلة ضيعته فليس باحتكار، وبعضهم لم ير هذا القيد وعد كل وسائل وطرق الاحتكار محرمة، وبعضهم نظر إلى الأقوات فحصر الاحتكار المحرم فيها وبعضهم عداه إلى غير الأقوات، وبعضهم قيده بمدة ووقت زمني محدد وبعضهم أطلق ذلك، وبعضهم قيده بالبلد أو المكان الذي يجلب الطعام إليه وبعضهم لم يقيده بذلك. وما يمكن استخلاصه من وجهات نظر العلماء في تعريف الاحتكار هو أنهم جعلوا أساس التعامل التجاري الاحتكاري حصول الإضرار بالناس وتحقق ذلك؛ ولذلك ذهب المعاصرون إلى تعريف الاحتكار بتعريف شامل

---

(١) بدائع الصنائع للكاساني ٥/ ١٢٩.

(٢) المنتقى للباجي ٥/ ١٥.

(٣) المهذب للشيرازي ١/ ٢٩٢.

(٤) المبدع لابن مفلح ٤/ ٤٧-٤٨.

وهو أنه: "حبس ما يتضرر الناس بحبسه ويحتاجون إليه من سلع ومنافع من البيع والتداول بقصد ارتفاع سعرها"[1].

حكم الاحتكار:

للعلماء في هذه المسألة قولان:

الأول: وهو قول الجمهور من الحنابلة والمالكية والحنفية والشافعية في أن الاحتكار حرام[2].

واستدلوا على ذلك من الكتاب والسنة والمعقول، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[3]، وورد في تفسير ابن كثير أن المعنى احتكار الطعام بمكة إلحاد[4].

ومن السنة ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: "لا يحتكر إلا خاطئ"[5].

وأما أدلة المعقول فهي ظاهرة في حصول الضرر من المحتكر، فهو حق تعلق به حق عامة الناس، وفي الامتناع عن البيع إبطال حقهم وتضييق الأمر عليهم؛ فيؤدي إلى الإضرار بهم، ومنع حق العامة عند حاجتهم إليه ظلم وحرام[6].

القول الثاني: أن الاحتكار مكروه، وقال به بعض الشافعية.

وهؤلاء حملوا نصوص التحريم على الكراهة، قال الشيرازي في المهذب: "ويحرم الاحتكار.. ومن أصحابنا من قال: يكره ولا يحرم، وليس بشيء"[7].

والقول الذي ذهب إلى التحريم هو القول الراجح لصراحة الأدلة على ذلك وعدم وجود أدلة تحملها على الكراهة، كما أن الاحتكار يتنافى مع قواعد النظام الاجتماعي

---

(١) راجع: الاحتكار وآثاره، د.قحطان الدوري، ص: ٣٢-٣٣.

(٢) راجع: الإنصاف للمرداوي ٤/ ٣٣٨-٣٣٩، مواهب الجليل للحطاب ٤/ ٢٢٧، بدائع الصنائع للكاساني ٥/ ١٢٩، المهذب للشيرازي ١/ ٢٩٢.

(٣) سورة الحج، الآية رقم: ٢٥.

(٤) راجع: تفسير ابن كثير ٣/ ٢١٥.

(٥) أخرجه مسلم في كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات (حديث: ١٣٠).

(٦) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٥/ ١٢٩، المغني لابن قدامة ٦/ ٣١٦-٣١٧.

(٧) المهذب للشيرازي ١/ ٢٩٢.

والاقتصادي القائم على الفائدة العامة والنفع العام للجميع؛ لأن الاحتكار يحقق مصلحة فردية، وحين تتعارض مصلحة الفرد والجماعة تقدم مصلحة الجماعة، كما أن للاحتكار أضراراً كثيرة.

آثار المنافسات والتحالفات غير المشروعة:

للمنافسات والتحالفات غير المشروعة آثار سيئة وخطيرة على النظام الاقتصادي للدولة المسلمة؛ ولذلك فهي تعد في منهجها مصادمة حقيقية له، ومن آثارها التحكم في كمية العرض، وهذا يسبّب خللاً في توازن المعادلة السعرية في السوق، كما أنه يسبب ارتفاع الأسعار وغياب السعر الحقيقي التنافسي، وبالتالي غياب مبدأ المنافسة المشروعة نفسه الذي يذكي العلاقة التكاملية التعاونية بين التجار [(١)].

موقف النظام العام من المنافسات والتحالفات غير المشروعة:

منع الفقه الإسلامي أي صورة من الصور التي تقود إلى المنافسات غير المشروعة أو التحالفات غير المقبولة باتخاذ إجراءات وقائية وإجراءات أخرى علاجية.

فمن الإجراءات الوقائية المتخذة في هذا الصدد أن الشرع الإسلامي نهى عن بعض صور البيوع التي قد تقود إلى المنافسة والتحالف غير المشروع، فنهى أن يبيع أحد على بيع أحد أو الشراء على شراء الآخر، حيث قال عليه الصلاة والسلام: "لا يبيع بعضكم على بيع بعض" [(٢)].

كما قال عليه الصلاة والسلام: "لا يبع الرجل على بيع أخيه ولا يخطب على خطبته إلا أن يأذن له" [(٣)].

كما نهى الشرع المطهر عن بيع النجش، وهو أن يقوم شخص بمدح السلعة ليزيد في ثمنها لينفقها أو يروجها وهو لا يريد شراءها ليقع غيره فيها؛ أي يقتدي به السوّام فيظنون أنه لم يزد فيها هذا القدر إلا وهي تساويه؛ فيغترون بذلك ويعطون فيها أكثر مما كانوا يعطون لو لم

---

(١) راجع: علاج التضخم، د.مجدي سليمان، ص: ٢٣١-٢٤٧، أحكام السوق، د.يوسف الدريويش، ص: ٣٦٤-٣٦٧.

(٢) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم، حديث (٣٢).

(٣) رواه مسلم في كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبه أخيه، حديث (٤٩).

يسمعوا سومه، وهو أسلوب وسلوك تجاري محرم لما ورد عنه ﷺ: "أنه نهى عن النجش" [1]، وورد عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: "لا تناجشوا" [2].

كما نهى الشرع عن تلقي الركبان، وهو أن يتلقى شخص أو أكثر طائفة من القادمين يحملون متاعاً لبيعه في السوق فيشتريه منهم قبل قدومهم البلد ومعرفتهم بالسعر، وهذا النوع أيضاً محرم لما ورد عنه ﷺ: "أنه نهى عن تلقي الركبان" [3].

وما ورد عنه عليه الصلاة والسلام: "أنه نهى أن يتلقى الجلب" [4].

موقف المنظم السعودي من المنافسات والتحالفات غير المشروعة:

النظام السعودي منع وحظر أي منافسة أو تحالفات غير مشروعة من شأنها الإضرار بالنظام الاقتصادي للدولة، ويظهر ذلك جلياً من خلال إصدار نظام خاص بالمنافسة صدر به المرسوم الملكي رقم (م/ ٢٥) في ٤/ ٥/ ١٤٢٥هـ مبيناً فيه تجريم تلك المنافسات والتحالفات وحظرها، حيث أوضحت المادة الرابعة من النظام عدداً من المحظورات، ومن ذلك التحكم في أسعار السلع والخدمات، أو الحد من حرية تدفقها إلى الأسواق، أو افتعال وفرة مفاجئة فيها، أو حجبها من السوق، أو التأثير في السعر الطبيعي للمعروض، ونحو ذلك.

كما أضافت المادة الخامسة من النظام قيوداً تمنع من المنافسة غير المشروعة، ومن ذلك بيع السلعة أو الخدمة بسعر أقل من التكلفة، أو فرض قيود على توريدها، أو اشتراطات على عمليات البيع أو الشراء... إلخ.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب النجش، حديث (٢١٤٢)، ومسلم في كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه، حديث (١٣).

(٢) رواه مسلم في كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم، حديث (٣٢).

(٣) أخرجه مسلم في كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه وسومه على سومه، حديث (١٢).

(٤) أخرجه مسلم في كتاب البيوع، باب تحريم تلقي الجلب، حديث (١٦).

المطلب الرابع

تقنين الربا وإشاعته

الربا من أخطر القضايا التي تواجه الدولة المسلمة وتتعارض مع نظامها العام الشرعي، وهذا التعارض يلحظ في كل مسائل الربا دون تحديد، والذي سنتناوله في هذا المطلب هو عملية التقنين والإشاعة لمشكلة الربا في تشريعات الدولة وتنظيماتها وأعمالها، أي التعامل بالربا على أنه أمر مسلم به ومشروع ومقبول، وهذا فيه مخالفة ظاهرة وجلية للنظام العام؛ لأن فيه إقراراً لنظام اقتصادي غير النظام الذي جاء به الشارع الحكيم.

تعريف الربا:

الربا في اللغة: النمو والزيادة والعلو والارتفاع، يقال: ربا الشيء ربواً زاد ونما وعلا. وأربيته: نميته، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ﴾ [1] [2].

تعريفه في الاصطلاح: تعريفات الربا عند الفقهاء كثيرة ومتنوعة بحسب المنظور في نوعي الربا نفسه، فمن راعى جانب الربا في القروض تناوله من هذا الجانب، ومن نظر إلى الربا في البيوع تناوله أيضاً من هذا الجانب، وهناك فريق ثالث عرف الربا من ناحية شمولية فلم يجعله مقتصراً على نوع دون آخر، ومنهم ابن قدامة في "المغني"، حيث عرف الربا بقوله: "الزيادة في أشياء مخصوصة" [3]، فربط بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم الربا.

حكم الربا:

الربا محرم بالكتاب والسنة والإجماع، وهو كبيرة من كبائر الذنوب، وأمر مصادم للنظام العام الشرعي.

من الكتاب: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ، فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ، وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٧٦.

(٢) راجع: لسان العرب لابن منظور ١٤/ ٣٠٤.

(٣) المغني لابن قدامة ٦/ ٥١، وراجع: بداية المجتهد لابن رشد ٣/ ٢٤٥، حجة الله للدهلوي ٢/ ١٨٨، فقه السنة لسيد سابق ٣/ ١٣٦.

تَعۡلَمُونَ ﴾ [(1)].

وفي السنة: وردت نصوص نبوية كثيرة في التحذير من الربا، ومن ذلك ما رواه الإمام مسلم، عن جابر رضي الله عنه قال: لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه، وقال: هم في الإثم سواء [(2)].

ارتباط تحريم الربا بالنظام العام:

تظهر علاقة تحريم الربا بالنظام العام من وجوه متعددة، وهي كالتالي:

أولاً: تحريم الربا من حقوق الله:

الربا حرم لا لحق الأشخاص وإنما تحريمه لحق الله تعالى، وهذا من آكد وأوثق الصلات بين تحريم الربا والنظام العام، فما كان حقاً لله سبحانه فقد تعلق بحق الجماعة لحمايتهم ورعاية مصالحهم؛ وبالتالي لا يجوز لأحد مهما كان إسقاط هذا الحكم أو تعطيله أو المساس به؛ لأنه اكتسب الثبات والديمومة فهو حكم إلهي ثابت، يقول القرافي، رحمه الله: "وقد يوجد حق الله تعالى وهو ما ليس للعبد إسقاطه ويكون معه حق العبد، كتحريمه تعالى لعقود الربا والغرر والجهالات" [(3)].

ويقول الشاطبي مؤكداً هذا المبدأ تحت قاعدة: "كل ما كان من حقوق الله فلا خيرة للمكلف على حال"، ما نصه: "وكذلك لو حاول استحلال مأكول حيّ مثلاً من غير ذكاة، أو إباحة ما حرم الشارع من ذلك، أو استحلال نكاح بغير ولي أو صداق، أو الربا، أو سائر البيوع الفاسدة، أو إسقاط حد الزنى أو الخمر أو الحرابة، أو الأخذ بالغرم والأداء على الغير بمجرد الدعوى عليه، وأشباه ذلك، لم يصح شيء منه، وهذا ظاهر في مجموع الشريعة، حتى إذا كان الحكم دائراً بين حق الله وحق العبد لم يصح للعبد إسقاط حقه إذا أدى إلى إسقاط حق الله" [(4)].

---

(1) سورة البقرة، الآيات أرقام: ٢٧٥-٢٨٠.

(2) رواه مسلم في كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا وموكله، حديث (١٠٥).

(3) الفروق للقرافي ١/ ١٤١.

(4) الموافقات للشاطبي ٢/ ٣٧٥-٣٧٦.

ثانياً: تحريم الربا مبني على المصلحة الاقتصادية لمجتمع الدولة المسلمة:

ذلك أن الربا يمنع من الاستثمار في المشاريع المفيدة للمجتمع، كالصناعة والزراعة والتجارة التي هي أصول المكاسب، كما أن الربا يتسبب في غلاء الأسعار وحدوث البطالة، ويتعدى ذلك إلى الإضرار بذوي الحاجات الشخصية من خلال القروض المرهقة؛ ولذلك أصبح الربا فيه ظلم اجتماعي كبير، حيث سمى الله سبحانه المرابي ظالماً ومحارباً لله ورسوله، وهذا الظلم لابد من أن يورث العداوة بين أفراد المجتمع، وبالتالي ظهور الطبقية الاجتماعية التي تمقت بعضها لأنه سيؤدي إلى اختلال التوازن في توزيع الثروة وحصرها في أيدي فئة معينة [(١)].

صور تقنين الربا وإشاعته:

صور تقنين الربا وإشاعته كثيرة، ومنها:

١ - التعامل بالربا في المصارف والبنوك العامة.

٢ - التعامل بالربا في المصارف والبنوك المركزية.

٣ - التعامل بالربا في الشركات والمؤسسات التجارية.

٤ - إيجاد جهات قضائية خاصة بالبنوك والمصارف الربوية.

موقف النظام العام من تقنين الربا وإشاعته:

مكافحة تقنين الربا وإشاعته واجب يفرضه النظام العام للدولة؛ لأنه حق عام لله سبحانه وتعالى ومتعلق بجماعة المسلمين ومصالحهم العليا، فبالإضافة إلى اتخاذ وسائل وتدابير كافية للقضاء على مسببات الربا من خلال تفعيل صور التكافل الاجتماعي والوحدة الأخوية، والمساعدة والإحسان وبذل المعروف، ونشر الحلول الإسلامية الاقتصادية بفتح البنوك الإسلامية وإعمالها في الشأن الاقتصادي، وإرشادها إلى الصور الفقهية المشروعة من القرض الحسن والإجارة والمرابحة ونحوها، ويجب على الدولة المسلمة - بالإضافة إلى ما سبق - أن تقف بحزم ضد تقنين الربا وإشاعته بالشكل الذي يقضي عليه نهائياً، ولنا في

---

(١) راجع: التدابير الواقية من الربا، د.فضل الهي ظهير، ص: ٨٢، بحوث في الربا، د.محمد أبو زهرة، ص: ٦٧ وما بعدها، حجة الله للدهلوي ٢/ ١٨٨، الربا والمعاملات المصرفية، د.عمر المترك، ص: ١٦١.

رسول الله ﷺ قدوة حسنة عندما ألغى هذا التقنين وقضى على إشاعة الربا ونشره في أوساط ذلك العصر عندما خطب في حجة الوداع وقال: "إن دماءكم وأموالكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا، ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع... وربا الجاهلية موضوع وأول ربا أضع ربانا، ربا العباس بن عبدالمطلب فإنه موضوع كله"[1].

إذاً لابد من قوة السلطة من خلال نظامها العام الذي يحرم الربا جملة وتفصيلاً، يقول أبو الأعلى المودودي: "والذين يظنون أنه إذا تم أولاً وضع نظام غير ربوي للماليات بطل الربا بنفسه أو ألغي بموجب القانون بعده على الفور، إنما يريدون أن يأتوا البيوت من غير أبوابها، فإن الربا ما دام مباحاً جارياً يسنده القانون وما دامت المحاكم تعترف بمشروعية الصفقات الربوية بين الدائن والمدين وتنفذها بالقوة لا يمكن أن يبرز إلى حيز الوجود وينمو نظام صحيح غير ربوي للمالية، لابد لكم إن أردتم الخلاص من شر الربا أن تلغوا نظامه بموجب القانون عند أول خطوة"[2].

موقف النظام السعودي من تقنين الربا وإشاعته:

أولاً: النص النظامي الأساسي الذي يمكن الاستناد إليه في بيان موقف النظام السعودي من أي مخالفة صريحة للنظام العام ومنها مخالفة تقنين الربا وإشاعته هي المادة السابعة من النظام الأساسي للحكم، وكثيراً ما يستشهد بها لأنها مصدر الاستشهاد الدائم وإليها يمكن الاحتكام القانوني والنظامي لجميع المخالفات بعد قواعد الشريعة الإسلامية ونصوصها، فالمادة تنص على أن: "يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة".

ثانياً: ورد في بعض النصوص تأكيد هذا المبدأ النظامي بشكل أكثر وضوحاً وتفصيلاً تجاه قضية الربا، ومن ذلك ما ورد في المادة الثانية من نظام مؤسسة النقد العربي السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (٢٣) في ٢٣/ ٥/ ١٣٧٧هـ، حيث أكدت المادة على أنه لا يجوز

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحج (حديث: ١٧٣٩)، ومسلم في كتاب القسامة (حديث: ٢٩).

(٢) الربا لأبي الأعلى المودودي، ص: ١٢٣-١٢٤.

لمؤسسة النقد العربي السعودي دفع أو قبض فائدة، وإنما يجوز لها فقط فرض رسوم لقاء الخدمات التي تؤديها للجمهور أو للحكومة؛ وذلك لسد نفقات المؤسسة.

ثم نصت المادة السادسة على أنه: "لا يجوز لمؤسسة النقد العربي السعودي القيام بعدد من الأعمال منها مباشرة أي عمل يتعارض مع قواعد الشريعة الإسلامية السمحاء، فلا يجوز لها دفع أو قبض فائدة على الأعمال".

ثالثاً: ورد في بعض النصوص النظامية عند الحديث عن أمور مالية عرضية نفي قضية الفائدة الربوية وإبعادها عن العلاقة التعاملية محل الموضوع، وفي هذه النصوص يتجافى المنظم السعودي عن الوقوع في الرضا القانوني أو النظامي بالعملية الربوية الذي يقود إلى تقنينه، ومن ذلك ما ورد في نظام بنك التسليف السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٤٤) في ٢١/ ٩/ ١٣٩١هـ.

المبحث الثالث

عقوبة الإخلال في المجـال الاقتصادي

أولاً: عقوبة الاعتداء على النظام النقدي للدولة:

١ - العقوبة في الفقه:

مما يبين وجوب فرض عقوبة على من يتعدى على النظام النقدي للدولة ما ذكره الماوردي- رحمه الله- حيث قال: "ومما يتعلق بالمعاملات غش المبيعات وتدليس الأثمان فينكره - أي والي الحسبة - ويمنع منه ويؤدب عليه بحسب الحال فيه"[(١)].

وقال ابن القيم - رحمه الله- في معرض حديثه عن الذين يقومون بتزييف العملة وواجب الإمام تجاههم: ".. فإن هؤلاء يفسدون مصالح الأمة، والضرر بهم عام لا يمكن الاحتراز منه، فعليه ألا يهمل أمرهم وأن ينكل بهم وأمثالهم ولا يرفع عنهم عقوبته، فإن البلية بهم عظيمة، والمضرة بهم شاملة، ولاسيما هؤلاء الكيماويين الذين يغشون النقود"[(٢)]، فسماهم - رحمه الله - بالكيماويين نسبة إلى الكيمياء، والمقصود بذلك الغش، وأطلق هذا الاسم على من يشتغل بتشبيه المعادن والعملات بالذهب والفضة عن طريق الغش مستخدماً الوسائل الكيماوية[(٣)].

ويفهم من كلام الفقهاء أن المتوجه فقهاً في عقوبة المعتدين على النظام النقدي هي العقوبة التعزيرية، لكن لم تتفق توجهاتهم على قدر معين من العقوبة، فبعض تلك العقوبات وصل إلى قطع اليد، كما روي ذلك عن عبدالله بن الزبير حين قدم مكة ووجد رجلاً يقرض[(٤)] الدراهم فقطع يده، وضرب رجلاً في قطع الدنانير والدراهم[(٥)].

وورد عن سفيان الثوري أنه قال في الرجل الذي يقرض أطراف الدراهم والدنانير

---

(١) الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ٢٥٣.

(٢) الطرق الحكمية لابن القيم، ص: ٢٢٠.

(٣) راجع: الفروع لابن مفلح ٤/ ١٦٨-١٦٩.

(٤) القرض في أصل اللغة القطع، ومنه سمي ما يعطيه الإنسان من ماله لآخر ليرد له قرضاً، كأنه قطعه من ماله، والمعنى يقطع الدراهم ويصنعها. راجع: لسان العرب لابن منظور، ٧/ ٢١٦.

(٥) راجع: مصنف عبدالرزاق ٨/ ١٢٩-١٣٠، المحلى لابن حزم (١٣/ ١٩٧.

ينقصها: لا حد عليه ويعزر[1].

وعندما كان عمر بن عبدالعزيز - رحمه الله- أميراً على المدينة أتي إليه برجل يقطع الدراهم وقد شهد عليه، فضربه وحلقه وأمر به فطيف به، وأمره أن يقول: هذا جزاء من يقطع الدراهم، ثم أمر به أن يرد إليه فقال: "أما أني لم يمنعني من أن أقطع يدك إلا أني لم أكن تقدمت في ذلك، فمن شاء فليقطع، وقال: وددت أني رأيت الأيدي تقطع في قرض الدنانير والدراهم"[2].

وقال الماوردي - رحمه الله- في بيان أن العقوبة مفروضة للحق العام ولا يجوز التساهل فيها: "وإن زور قوم على طابعة السلطان كان المزور فيه كالمبهرج على طابع الدراهم والدنانير، فإن قرن التزوير بغش كان الإنكار عليه والتأديب مستحقاً من وجهين، أحدهما: حق السلطنة من جهة التزوير، والثاني: من جهة الشرع في الغش، وهو أغلظ النكرين، وإن سلم التزوير من غش تفرد بالانكار السلطاني منهما فكان أحقهما"[3].

وعموماً يمكن استخلاص معيار نوعي وموضوعي لعقوبات الاعتداء على النظام النقدي للدولة في الفقه يتمثل في أنه عقاب تعزيري لا حد لأقله ولا لأكثره، يوقعه الإمام وولي الأمر مراعياً مصلحة النظام العام وأوضاع المجتمع الاقتصادية والمالية، ومدى الضرر الواقع عليهم من جراء ذلك، ومدى تجرؤ المعتدين على مثل هذا النوع من الاعتداء، وأنها قد تصل إلى قطع اليد أو الجلد أو الحبس مع الأشغال الشاقة أو دونها، وكذلك التشهير والمصادرة والإتلاف والتنكيل بالمعتدي بكل صور ووسائل التنكيل الممكنة.

٢ - العقوبة في النظام السعودي:

أولاً: النصوص التجريمية التي جرمت أفعال الاعتداء على النظام النقدي وردت في النظام الجزائي الخاص بتزييف وتقليد النقود، وهي حالات مختلفة ومتعددة يجمعها شيء واحد وهو تزييف حالة العملة النقدية في الدولة وتقليدها وتغييرها، أما العقوبة المفروضة

---

(١) راجع: تفسير القرطبي ٩/ ٨٨.

(٢) المحلى لابن حزم ١٣/ ١٩٧.

(٣) الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ٢٥٤، وقريباً منه ما ورد في الأحكام السلطانية لأبي يعلى، ص: ٢٩٩.

على تلك الأعمال فهي كما يلي:

أ- عقوبة بالسجن لمدة لا تقل عن خمس سنوات ولا تزيد على خمس وعشرين سنة، وبغرامة لا تقل عن ثلاثين ألف ريال ولا تزيد على خمسمائة ألف ريال - وفقاً للمادة الثانية المعدلة بموجب المرسوم الملكي رقم (م/ ٣٨) في ٢٣/ ١٠/ ١٤٢١هـ - لكل من زيف أو قلد نقوداً متداولة نظاماً في المملكة العربية السعودية أو خارجها، أو قام بجلب نقود متداولة مزيفة أو مقلدة، أو أصدرها، أو اشتغل بالتعامل بها، أو الترويج بها بأية وسيلة أو أي سبيل، أو صنع أو اقتنى أو امتلك دون مسوغ كل أو بعض آلات التزييف أو مواده أو وسائله أو أدواته بسوء نية.

ب- عقوبة بالسجن لمدة تراوح بين ثلاث سنوات وخمس سنوات، وبغرامة لا تقل عن ثلاثة آلاف ريال ولا تتجاوز عشرة آلاف ريال، أو بإحدى هاتين العقوبتين - وفقاً للمادة الثانية من النظام- لكل من تعمد بسوء قصد تغيير معالم النقود المتداولة نظاماً في داخل المملكة العربية السعودية أو تشويشها أو تمزيقها أو غسلها بالوسائل الكيماوية أو إنقاص وزنها أو حجمها أو إتلافها بأية وسيلة.

جـ- عقوبة بالسجن لمدة لا تزيد على سنة واحدة وبغرامة لا تتجاوز ألفي ريال أو بإحدى هاتين العقوبتين - وفقاً للمادة الرابعة من النظام- لكل من صنع أو حاز بقصد البيع لأغراض ثقافية أو صناعية أو تجارية قطعاً معدنية أو أوراقاً مشابهة في مظهرها للعملة المتداولة نظاماً في المملكة العربية السعودية، وكان من شأن هذه المشابهة إيقاع الجمهور في الغلط.

د- العقوبة بالسجن لمدة لا تتجاوز سنة وبغرامة لا تتجاوز ألف ريال أو بإحدى هاتين العقوبتين - وفقاً للمادة الخامسة من النظام - لكل من طبع أو نشر أو استعمل للأغراض المذكورة في المادة الرابعة من النظام صوراً تمثل وجهاً أو جزءاً من وجه لعملة ورقية متداولة نظاماً في المملكة العربية السعودية بدون أن يحصل على ترخيص من الجهات المختصة ويعمل بالقيود المفروضة في ذلك الترخيص.

هـ- عقوبة بالسجن لمدة لا تتجاوز سنة وبغرامة لا تتجاوز ألفي ريال أو بإحدى هاتين

العقوبتين - وفقاً للمادة السادسة من النظام- لكل من قبل بحسن نية عملة مقلدة أو مزيفة ثم تعامل بها بعد علمه بعيبها.

و - الاشتراك في اقتراف الجرائم السابقة سواء بالتحريض أو المساهمة أو المساعدة يعاقب بالعقوبات المقررة للجريمة وفقاً للمادة السابعة من النظام.

ز - الشروع في أي جريمة من الجرائم السابقة يعاقب بعقوبة تعادل نصف العقوبة المقررة للجريمة التامة، وذلك وفقاً للمادة الثامنة من النظام.

ح - الجرائم المرتكبة في المملكة أو خارجها سواء في استحقاق العقوبة، كما في المادة التاسعة من النظام.

ط - المصادرة عقوبة تبعية للعقوبات السابقة، كما نصت على ذلك المادة (١١) من النظام المعدلة بموجب المرسوم الملكي رقم (٥٣) في ٥/ ١١/ ١٣٨٢هـ.

ثانياً: ورد في نظام محاكمة الوزراء الصادر بالمرسوم الملكي رقم ٨٨ في ٢٢/ ٩/ ١٣٨٠هـ في مادته الخامسة فرض عقوبة بالسجن لمدة تراوح من ٣ سنوات إلى ١٠ سنوات على المتهمين من الوزراء ومن في حكمهم إذا قاموا بارتكاب عدة جرائم منها: "التصرفات أو الأفعال التي من شأنها التأثير بالزيادة أو النقص في أثمان البضائع والعقارات أو العملة أو الأوراق المالية للحصول على فائدة شخصية له أو لغيره".

ثالثاً: ورد في المادة الرابعة من نظام مكافحة الجرائم المعلوماتية فرض عقوبة بالسجن بما لا يزيد عن ثلاث سنوات وبغرامة لا تقل عن مليوني ريال أو بإحداهما على كل شخص قام بالوصول بدون مسوغ نظامي صحيح إلى بيانات بنكية، أو ائتمانية، أو بيانات متعلقة بملكية أوراق مالية للحصول على بيانات، أو معلومات، أو أموال، أو ما تتيحه من خدمات.

ثانياً: عقوبة تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة:

١ - العقوبة في الفقه:

لم تعرف تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة بشكلها المعقد حالياً وبارتباطاتها المتشعبة في الفقه الإسلامي تحت فعل إجرامي محدد.

ويمكن الرجوع في هذه المسألة إلى قاعدة العقوبة التعزيرية التي قد تصل إلى القتل

تعزيراً استناداً إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الأَرْضِ...﴾[1]، فقتل من يسعى في الأرض فساداً يشمل كل من لم يندفع شره وفساده إلا بالقتل، وقد قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً...﴾[2]، فمن يقوم بتهريب المخدرات والأسلحة ويفسد في الأرض يستحق العقوبة، وقد قرر الفقهاء أن من لم يندفع شره إلا بالقتل فيقتل[3].

وإذا تقررت العقوبة القصوى وهي القتل تعزيراً على المفسدين في المجتمع والدولة، ومنهم الذين يمارسون المتاجرة في المخدرات والأسلحة أو غسل الأموال القذرة، فإن ما دون ذلك من العقوبات متقرر أيضاً كالجلد والحبس، ويقول الشوكاني بشأن هذه العقوبة: "والحاصل أن الحبس وقع في زمن النبوة وفي أيام الصحابة والتابعين فمن بعدهم إلى الآن في جميع الأعصار والأمصار من دون إنكار، وفيه من المصالح ما لا يخفى لو لم يكن منها إلا حفظ أهل الجرائم المنتهكين للمحارم الذين يسعون في الإضرار بالمسلمين ويعتادون ذلك.."[4].

وكذلك الشأن في العقوبة المالية المتمثلة في الغرامة.

٢ – العقوبة في النظام السعودي:

النظام السعودي جرم وعاقب تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة عبر أكثر من نظام، وهي: نظام المخدرات والمؤثرات العقلية، ونظام الأسلحة والذخائر، ونظام مكافحة غسل الأموال، بالإضافة إلى تجريم أعمال الجريمة المنظمة عبر الدولية من خلال الاتفاقية التي أشير إليها، وبالنسبة للعقوبات فقد فرض المنظم السعودي على المتاجرة غير المشروعة في تلك الأعمال عدة عقوبات سيتم استعراضها من خلال الأنظمة المعنية التي سبق أن أشير إليها:

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٣.

(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٢.

(٣) راجع: السياسة الشرعية لابن تيمية، ص: ١١٤–١١٥، الإنصاف للمرداوي ١٠/ ٢٤٩.

(٤) نيل الأوطار للشوكاني ١٠/ ٣٠٩.

في نظام المخدرات والمؤثرات العقلية:

من أبرز العقوبات المفروضة على المتاجرة بالمخدرات هي: عقوبة القتل تعزيراً، ويجوز للمحكمة لأسباب تقدرها النزول عن هذه العقوبة إلى عقوبة السجن التي لا تقل عن خمس عشرة سنة، وبالجلد الذي لا يزيد على خمسين جلدة في كل دفعة، وبالغرامة التي لا تقل عن مائة ألف ريال، وذلك في حالات أوضحتها المادة (٣٧) من النظام.

واستثنت المادة حالات وظروف مشددة لا يجوز للمحكمة فيها النزول بالعقوبة من القتل إلى ما سبق من سجن وجلد وغرامة، بل تكون عقوبة حالات الظروف المشددة للجريمة بالسجن بما لا يقل عن خمس وعشرين سنة، وبالجلد بما لا يزيد على (٥٠) جلدة في كل دفعة، وبغرامة لا تقل عن (١٥٠) ألف ريال.

كما تضمن النظام عدداً من عقوبات السجن والجلد والغرامة على أوصاف جرمية أخرى.

في نظام الأسلحة والذخائر:

نظام الأسلحة والذخائر قنن عدة عقوبات عامة لتهريب الأسلحة واستعمالها، وعقوبات أخرى تمنع الاتجار بها لقصد الإخلال بالأمن، وذلك على النحو التالي:

أ- نصت المادة (٣٤) من النظام على فرض عقوبة بالسجن مدة لا تتجاوز ثلاثين سنة وبغرامة لا تتجاوز ثلاثمائة ألف ريال على كل من يثبت قيامه ببيع أو شراء أو حيازة الأسلحة الحربية أو الفردية أو قطع منها بقصد الإخلال بالأمن الداخلي.

ب- المادة (٣٥) نصت على عقوبة بالسجن مدة لا تتجاوز عشرين سنة وبغرامة لا تتجاوز مائتي ألف ريال أو بإحدى هاتين العقوبتين على كل من ثبت قيامه بتهريب أسلحة حربية أو قطع منها أو ذخائرها إلى داخل المملكة بقصد الاتجار، وكذلك صنعها أو قطع غيارها لذات الغرض.

جـ- البيع والشراء أيضاً عاقبت عليه المادة (٣٦) بالسجن مدة لا تتجاوز خمس عشرة سنة وبغرامة لا تتجاوز مائة وخمسين ألف ريال أو بإحدى العقوبتين على من باع أو اشترى سلاحاً حربياً أو ذخيرة.

د – عاقبت المادة (٣٧) بالسجن مدة لا تتجاوز عشر سنوات وبغرامة لا تتجاوز مائة ألف ريال أو بإحداهما كل من ثبت قيامه بصنع أسلحة فردية أو قطع منها أو ذخائرها، أو ثبت قيامه بتهريبها إلى داخل المملكة بقصد الاتجار، كما عاقبت المادة (٣٨) بالسجن مدة لا تتجاوز خمس سنوات وبغرامة لا تتجاوز ثلاثين ألف ريال أو بإحداهما كل من هرب أسلحة صيد أو قطع أو ذخائرها إلى المملكة لأجل الاتجار.

هـ – عاقبت المادة (٤٢) من النظام بالسجن مدة لا تتجاوز ستة أشهر وبغرامة لا تزيد على ثلاثين آلاف ريال أو بإحداهما كل من ثبت أن لديه معلومات عن عمليات متاجرة بالأسلحة دون ترخيص أو عن عمليات تهريب لها ولم يعلم السلطات المختصة بذلك.

في نظام مكافحة غسل الأموال:

تضمن النظام فرض عقوبة السجن والغرامة والمصادرة من خلال المواد: (١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠) على النحو التالي:

١ – من ارتكب إحدى جرائم غسل الأموال يعاقب بالسجن مدة لا تزيد على عشر سنوات وبغرامة مالية لا تزيد على خمسة ملايين ريال أو بإحدى هاتين العقوبتين مع مصادرة الأموال والمتحصلات والوسائط محل الجريمة، وعند اختلاط الأموال والمتحصلات محل الجريمة بأموال أخرى مشروعة تتم المصادرة في حدود قيمة الأموال غير المشروعة.

٢ – من ارتكب جرائم غسل الأموال في ظروف إجرامية مشددة تتم عقوبته بالسجن مدة لا تزيد على خمس عشرة سنة وبغرامة مالية لا تزيد على سبعة ملايين ريال.

ثالثاً: عقوبة المنافسات والتحالفات غير المشروعة:

١ – العقوبة في الفقه:

الفقه الإسلامي عالج موضوع المنافسات والتحالفات غير المشروعة بإجراءات وقائية وإجراءات علاجية، أما الوقائية فتتمثل في تحريم ومنع بعض صور البيوع المحرمة التي تقود إلى وجود منافسات غير مشروعة كبيع الحاضر لبادٍ وبيع النجش، وتلقي الركبان، وبيع الرجل على بيع أخيه، والاحتكار.

وأما العلاجية فهي:

أ – جبر المحتكر على البيع: حيث ذهب أكثر العلماء إلى أن لولي أمر المسلمين أن يجبر المحتكر على البيع دفعاً للضرر الذي ينتج من احتكاره وإبقاءً للمهج والرمق، وذكر بعض العلماء أن الناس مثلاً إذا احتاجوا سلاحاً للجهاد فإن المحتكر يجبر على بيعه بعوض المثل، فإن أبى المحتكر بيعه يفرقة السلطان أو نائبه ويردونه أو بدله عند زوال الحاجة، كما ذهب العلماء إلى أن للحاكم إذا خاف الهلاك على أهل البلد أخذ الطعام من المحتكرين وفرقه عليهم، فإذا وجدوا ردوا عليهم مثله[1].

ب – تأديب المحتكر وتعزيره: ذهب بعض العلماء إلى أن المحتكر يؤدب ويمنع من الاحتكار ولو بإحراق أمواله التي احتكرها، وأنه إذا رفع أمر المحتكر إلى الحاكم فإنه ينهاه عن الاحتكار ويأمره ببيع ما فضل عن قوته وقوت أهله على اعتبار السعة، فإن رفع إليه ثانية حبسه وعزره على ما يرى زجراً له ودفعاً للضرر عن الناس[2].

٢ – العقوبة في النظام السعودي:

نظام المنافسة السعودي جرم كل أفعال المنافسة غير المشروعة أو الأفعال التي تحد من المنافسة المشروعة، ورتب على ذلك عقوبة نصت عليها المادة (١٢) من النظام كما يلي: "مع عدم الإخلال بأي عقوبة أشد ينص عليها نظام آخر، يعاقب على كل مخالفة لأحكام هذا النظام بغرامة مالية لا تتجاوز خمسة ملايين ريال، وتضاعف الغرامة في حالة العود، وينشر الحكم على نفقة المخالف"، وأشارت المادة (١٤) إلى أنها تتحدد حسب المخالفة المرتكبة وخطورتها في كل حالة فردية، ويوقع هذه المخالفة لجنة تشكل لهذا الغرض، كما قرر النظام مضاعفة العقوبة في حالة العودة مع فرض عقوبة أخرى وهي التشهير على نفقة المخالف، كما أشارت المادة (١٧) من النظام أن لكل فرد من المجتمع أصابه ضرر من أعمال المنافسة غير المشروعة – سواء كان شخصاً طبيعياً أو اعتبارياً– أن يتقدم بطلب التعويض أمام

(١) راجع: الإنصاف للمرداوي ٤/ ٣٣٩، مواهب الجليل للحطاب ٤/ ٢٢٧–٢٢٨، نهاية المحتاج للرملي ٣/ ٤٧٢، بدائع الصنائع للكاساني ٥/ ١٢٩.

(٢) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٥/ ١٢٩، تبيين الحقائق للزيلعي ٦/ ٢٨، المحلى لابن حزم ٩/ ٣٣٦، الحسبة لابن تيمية، ص: ١٧، ٣٥.

القضاء المختص.

رابعاً: عقوبة تقنين الربا وإشاعته:

١ - العقوبة في الفقه:

ليس للتعامل بالربا في الشريعة الإسلامية عقوبة محددة ومقننة، بل هو يندرج في العقوبات التعزيرية التي يعود تقديرها لولي الأمر، لكن التعامل الربوي ينتج منه عدة نتائج هي بمثابة عقوبات تترتب على هذا الفعل، ومن ذلك:

أ - بطلان جميع التصرفات والتعاقدات التي بنيت عليه، وبالتالي لا يجب على المتعاقد المدين إلا رد ما استقرضه فقط دون الزيادة الربوية المتحصلة من الربا؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ﴾ [1]، قال القرطبي في هذه الآية: "تأكيد لإبطال ما لم يقبض منه وأخذ رأس المال الذي لا ربا فيه" [2]، وقال ابن القيم: "من اضطر إلى الاستدانة من الغير فأبى أن يعطيه إلا بربا أو معاملة ربوية فأخذ منه ذلك لم يستحق عليه إلا مقدار رأس ماله" [3]، ويذهب بعض العلماء إلى أن حصول المرابي على رأس ماله مشروط بالتوبة وليس على إطلاقه، وهذا ما يفهم من الآية السابقة، فالله سبحانه اشترط لثبوت رؤوس أموالهم توبتهم، وإذا لم يتوبوا لم يكن لهم رؤوس أموالهم [4].

ب - البطلان للعقود والوعيد للمرابي بالعذاب الدنيوي والأخروي لا ينال المرابي فقط بل ينال من يساعد في تلك الأعمال الربوية ويعاون في تقنين الربا وانتشاره، فقد روى الإمام مسلم، عن جابر رضي الله عنه قال: "لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال: هم سواء" [5].

قال النووي في أثناء شرحه للحديث: "وهذا تصريح بتحريم كتابة المبايعة بين المترابين

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٧٩.

(٢) تفسير القرطبي ٣/ ٣٦٥.

(٣) الطرق الحكمية لابن القيم، ص: ٢٢٣.

(٤) الكشاف للزمخشري ١/ ٤٠١، فتح القدير للشوكاني ١/ ٢٩٧.

(٥) رواه مسلم في كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا وموكله (حديث: ١٠٥).

والشهادة عليها، والله أعلم"[1].

جـ- العقوبة التي توقع على المرابي والمتعامل بالربا عقوبة تعزيرية وسندها قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لا تَظْلِمُونَ وَلا تُظْلَمُونَ ﴾[2].

قال ابن رشد: "وأما من باع بيعاً أربى فيه غير مستحل للربا فعليه العقوبة الموجعة إن لم يعذر بجهل"[3].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "وعلى ولي الأمر المنع من هذه المعاملات الربوية، وعقوبة من يفعلها، ورد الناس فيها إلى رؤوس أموالهم دون الزيادات"[4].

وقال ابن القيم بعد ذكر عدد من صور التعامل الربوي: "فعلى والي الحسبة إنكار ذلك جميعه والنهي عنه، وعقوبة فاعله، ولا يتوقف ذلك على دعوى ومدعى عليه، فإن ذلك من المنكرات التي يجب على ولي الأمر النهي عنها"[5].

٢- العقوبة في النظام السعودي:

لم أجد في نصوص المنظم السعودي ما يعطي دلالة واضحة على نوع العقوبة المفروضة على هذا العمل أو كيفية إيقاعها وكميتها وصفتها، ولكن هذه العقوبة متروكة للقضاء في تقدير ما يرونه مناسباً لتعزير من يتعامل بالربا.

كما أن المنظم السعودي فرض على جميع التعاملات المالية في الدولة طوقاً رقابياً يمنع أن تمارس من خلاله عمليات تقنين الربا وتنظيمه وإشاعته؛ وذلك واضح في نص المادة (٨٠) من النظام الأساسي للحكم التي نصت على أن: "تتم مراقبة الأجهزة الحكومية والتأكد من حسن الأداء الإداري وتطبيق الأنظمة، ويتم التحقيق في المخالفات المالية والإدارية، ويرفع تقرير سنوي عن ذلك إلى رئيس مجلس الوزراء".

---

(١) شرح النووي على صحيح مسلم ١١/ ٢٦.
(٢) سورة البقرة، الآيات: ٢٧٨-٢٧٩.
(٣) المقدمات لابن رشد ٢/ ٩.
(٤) مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٢٩/ ٤٣٨.
(٥) الطرق الحكمية لابن القيم، ص: ٢٢١.

الفصل الخامس

المجـــال الاجتمـــاعي

وفيه ثلاثـة مباحث :

المبحـث الأول : مفهـوم الإخلال في المجال الاجتماعي .

المبحث الثاني : صور من الإخلال في المجال الاجتماعي .

المبحث الثالث : عقوبـة الإخلال في المجال الاجتماعي .

المبحث الأول
مفهوم الإخلال في المجال الاجتماعي

الاجتماع الإنساني ضرورة كما عبر عن ذلك ابن خلدون بقوله: "الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع، أي لابد له من الاجتماع.." ثم قال: "إنه ضروري للنوع الإنساني وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه لهم.. ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست السلاح كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم، فلابد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم، يكون له عليهم الغلبة والسلطان حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك.. ثم إنهم في أمسّ الحاجة إلى النبوات وإنما تكون النبوات بالشرع كما هو مذهب السلف من الأمة" [(١)]، ما أشار إليه ابن خلدون هو توضيح لمفهوم الإخلال في المجال الاجتماعي، فهو عندما قرر ضرورة الاجتماع للحياة الإنسانية أكد على ضرورة وجود حافظ ورقيب على الروابط الاجتماعية في الدولة، وأن تتمكن تلك الروابط من الاستمرار، وأنه لا بد من وازع يردعهم عن الإخلال في المجال الاجتماعي وهو ما سيتم الحديث عنه من رادع النظام العام لأي خلل في النظام الاجتماعي.

يقول المودودي: إن المجتمع المسلم لكي يصبح مجتمعاً فكرياً خلقياً لا بد من أن يكون: "مستنداً إلى مبدأ وغاية لا يتحد فيه أفراد البشر على أساس النسل والسلالة، بل على عقيدة معينة وضابط خلقي بعينه، فكل من آمن بالله رباً ومالكاً ورضي بما جاءت به الرسل من الهدى ودين الحق منهجاً عملياً لحياته فقد أصبح جزءاً من أجزاء هذا المجتمع وفرداً من أفراده" [(٢)].

وتأسيساً على ما سبق أقرت الشريعة الإسلامية تدخل النظام العام الشرعي في المجال

---

(١) المقدمة لابن خلدون، ص: ٤٦-٤٨.

(٢) نظام الحياة في الإسلام، لأبي الأعلى المودودي، ص: ٣٧-٣٨.

الاجتماعي لكي يضبط حراكه في داخل الدولة المسلمة، ولكي يحميه من كل إخلال أو انتهاك يمكن أن يقع عليه استناداً إلى قواعد المسؤولية الاجتماعية الموظفة عبر النظام العام الشرعي؛ لأن رعاية الأخلاق في الأسرة والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في المجتمع أمر واجب، قال عليه الصلاة والسلام: (ألا كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، فالأمير الذي على الناس راعٍ وهو مسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ على أهل بيته وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت بعلها وهي مسؤولة عن رعيتهم)[1]، وقال سبحانه: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾[2].

إن تدخل النظام العام لضبط الإخلال الواقع على المجال الاجتماعي توجبه أيضاً قاعدة العدل في المجتمع لكي تنتفي جميع صور الظلم والاضطهاد وأسباب الفرقة والاختلاف، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾[3].

وكذلك قاعدة الإصلاح في المجتمع التي تتنافى تماماً مع قاعدة الإفساد الاجتماعي، قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾[4].

ولذا فإن الإخلال في المجال الاجتماعي يقضي على كل الأهداف التي أرادها الشارع في قواعد هذا النظام وروابطه؛ فيقضي على الهدف العقدي والوحدة العقدية، ويقضي على هدف السعادة بين أفراد المجتمع، ويقضي على هدف حماية النفس من الرذائل.

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجمعة (حديث: ٨٩٣)، ومسلم في كتاب الإمارة (حديث: ٢٠).

(٢) سورة آل عمران، الآية رقم: ١١٠.

(٣) سورة النحل، الآية رقم: ٩٠.

(٤) سورة الأنفال، الآية رقم: ١.

المبحث الثاني
صور من الإخلال في المجال الاجتماعي

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول
تفكيك وحدة الأسرة

صور التعدي على وحدة الأسرة والتي تسبب تفكيكاً فيها وهدماً لمقتضياتها كثيرة، ومن أهم تلك الصور ما يلي:

أولاً: التعدي على عقد الزواج:

عقد الزواج من قواعد الشرع العظيمة ومن النظام العام الشرعي، وأي إخلال يقع على هذا العقد يعتبر تفكيكاً لوحدة الأسرة، ومن صور التعدي والإخلال بهذا العقد:

١- ترك الزواج واجتنابه واعتباره أمراً ينافي التدين، وهذا يوقع في التبتل المنهي عنه، وهو يخالف منهج الإسلام في الزواج، قال تعالى: ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾[(١)].

٢- إباحة العلاقات الجنسية المحرمة والصداقات بين الجنسين أو بين أبناء الجنس الواحد والانفلات من علاقة الزواج المقدسة، والدعوة إلى ذلك وإلى ربطه بالحريات الشخصية الفردية.

٣- إقرار تشريع الأنكحة الباطلة التي لا تتفق مع أركان أو شروط النكاح الشرعي الصحيح والتحايل على ذلك.

٤- عدم اعتبار الآثار الشرعية لعقد النكاح التي تعد من النظام العام، كالمهر والنفقة وثبوت النسب وأحكام الطلاق والعدة والرجعة[(٢)].

---

(١) سورة الروم، الآية رقم: ٢١.

(٢) راجع: أسس اختيار الزوجين، مصطفى الصياصنة ، ص ١١ وما بعدها، الإسلام عقيدة وشريعة، لمحمود شلتوت، ص ١٤١ وما بعدها، الحياة الاجتماعية، أحمد شلبي، ص: ٢٩.

ثانياً: التعدي على حقوق الوالدين:

ومن صور هذا التعدي:

١- الاعتداء على حق الوالدين في النسب؛ أي في انتساب أولادهما إليهما، وإبطال هذا الحق أو التلاعب به، ولذا حرم الشرع الانتساب لغير الأب وتوعد عليه.

٢- التعدي على قاعدة التوارث بين الآباء والأبناء والتحايل عليها أو تغييرها بالكلية، كما هو الحاصل في المجتمعات الغربية حيث يتم التبرع بالثروات الطائلة للكلاب والحيوانات دون الآباء والأمهات.

٣- العقوق للوالدين وعدم الطاعة لهما، وهو أمر يصادم قواعد الشرع المرسومة للأسرة المسلمة ويفكك وحدتها ويهدم بنيانها، بل عدها الإسلام من أكبر الكبائر، ووصل التفكيك والإخلال بهذه الحقوق إلى قيام بعض الأبناء بتهديد آبائهم أو إبقائهم في دور العجزة، بل وصل الحال بالبعض الآخر إلى قتلهم رغبة في التخلص منهم، والدعوة إلى مثل ذلك أو العمل به تعدٍّ على حقوق الوالدين وتفكيك لوحدة الأسرة.

ثالثاً: التعدي على حقوق الأولاد:

وتتمثل صور التعدي في هذا الجانب على ما يلي:

١- إباحة الإجهاض وتشريع الأنظمة والقوانين التي تسمح بذلك.

٢- التعدي على الحقوق الشرعية المتمثلة في الميراث والوصية والوقف والنفقة، ونحوها من الحقوق التي كفلها الإسلام للطفل.

٣- عدم رعاية حقوق الأولاد في الانتساب إلى والديهم وأسرتهم وعدم الانضباط بقواعد النسب التي قررتها الشريعة.

٤- التلاعب بالحقوق الشرعية في الحضانة وعدم تطبيق قواعد الشريعة فيها.

٥- تعطيل حق الوالدين في الولاية على الأولاد وما يتبع ذلك من انقلاب في مفاهيم التربية الصحيحة واستبدالها بوسائل تربوية هادمة، وكذلك الأمر في طرق التعليم ووسائله[1].

---

(١) راجع: أسس اختيار الزوجين، مصطفى الصياصنة، ص ١١ وما بعدها، الإسلام عقيدة وشريعة، لمحمود شلتوت، ص ١٤١ وما بعدها، الحياة الاجتماعية، أحمد شلبي، ص: ٢٩.

رابعاً: التعدي على الحقوق الزوجية:

الحقوق الزوجية جزء أساس من وحدة الأسرة وهي من النظام العام، ومن يهدم أي قاعدة من قواعد الحقوق الزوجية ويلغيها فهو يهدم وحدة الأسرة وقاعدتها، وما يشاهد الآن من دعوات لإعادة النظر في حقوق النفقة أو قلب مفهوم القوامة واستبداله بمفاهيم أخرى فيه قضاء على الرابطة الأسرية في المجتمع بشكل مباشر، كذلك مسائل الطلاق مرتبطة بالنظام العام في عدده وأنواعه ووصفه، فمن غير الجائز تغييرها، كذلك العدة في الطلاق فيها حق لله وللزوجة وللزوج وللغير المتمثل في الحمل، فأصبحت متعلقة بالنظام العام، والتشريعات أو الأنظمة البشرية التي تصاغ في أرجاء البلدان الإسلامية وغير الإسلامية لتغيير أو تبديل هذه الحقوق مناهضة صراحة لوحدة الأسرة المسلمة التي قررها النظام العام الشرعي[1].

---

(١) راجع: المغني لابن قدامة ٧/ ٣١٧، الهداية للمرغيناني ٣/ ٣١٦، الموافقات للشاطبي ١/ ٢٨٤، ٢/ ٣٠٨، قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ١/ ١٤٧، ٢٠٥، المدخل الفقهي العام للزرقا ١/ ٣٨٨، حقوق الأولاد في الشريعة والقانون، د.بدران أبو العينين ص ٥، النسب وأحكامه، د.محمود حسن، ص ٣٩، النسب في الشريعة والقانون، د.أحمد حمد، ص ٢٩٧، مصادر الحق للسنهوري ٣/ ١٠٠، حقوق الطفل، د.عبدالعزيز عبدالهادي، ص ٥٢، ٦٢، أحكام الطفل، د.أحمد العيسوي، ص ١٠٠، ٢١٢، الشكل في الفقه الإسلامي، د.وحيد الدين سوار، ص ٧٤، المناهج الأصولية، د.فتحي الدريني، ص ٢٥٣، ٢٥٧.

المطلب الثاني

تفكيـــك وحـــدة المجتمــع

الوحدة بمفهومها العـام هـي الاجـتماع والتعاضـد والتكـاتف والتعـاون، أو بـالمعنى المتعارف عليه حالياً التكافل الاجتماعي؛ لأن وحدة المجتمع في تكافله، وتكافله دليل وحدته وسبب لها وطريق إلى تحقيقها.

التكافل والشعور الواحد في معناه اللفظي أن يكون آحاد المجتمع في كفالة الجميع، وأن يكون كل قادر أو ذي سلطان كفيلاً في مجتمعه يمده بالخير، وأن تكون كل القوى الإنسانية في المجتمع متلاقية في المحافظة على مصالح الآحاد ودفـع الأضرار، ثـم في المحافظـة عـلى دفـع الأضرار عن البناء الاجتماعي وإقامته على أسس سليمة.

ولـــذا فإن للمجتمع مصلحة عليا ونظاماً اجتماعياً عاماً لابد من أن تنتهي عنـده حريـة الأفراد. وللفرد ذاته مصلحة خاصة في أن يقف عند حدود معينة في استمتاعه بحريته لكي لا يذهب مع غرائزه وشهواته ولذائذه إلى الحـد المـردي، ثـم لكـي لا تـصطدم حريتـه بحريـة الآخرين فتقوم المنازعات التي لا تنتهي وتستحيل الحرية جحيماً ونكالاً، ويقـف نمـو الحيـاة وكمالها عند حدود المصالح الفردية القريبة الآماد.

والإسـلام يمنح الحرية الفردية في أجمـل صـورها والمـساواة الإنـسانية في أدق معانيهـا ولكنـه لا يتركها فوضى، فللمجتمـــع حسابــه وللإنـســـانية اعتبارهـا وللأهـداف العليـا للدين قيمتها؛ لذلك فهـــو يقرر عبر نظامـــه العـــام الاجتماعـي مبـدأ التبعيـــة الفرديـة في مقابل الحريـــة الفرديـــة، ويقرر إلى جانبهـا التبعيـة الجماعيـة التـي تـشمل الفـرد والجماعـة بتكاليفها[1].

صور تفكيك وحدة المجتمع:

مخالفـــة النظام العام الاجتماعي تتمثل في صور عديدة من صور تفكيك المجتمـع مـن أهمها:

---

(١) راجع: التكافل الاجتماعي في الإسلام، د.محمد أبو زهرة، ص: ٧.

أولاً: التفكيك السياسي:

ومن صوره:

١- عدم الالتزام بتطبيق قاعدة الطاعة لولاة الأمر المفروضة بموجب البيعة الشرعية.

٢- التحريض ضد السلطة بالوسائل القولية والفعلية.

٣- الدعوة إلى إقامة التنظيمات الحزبية المعارضة.

٤- عرقلة وسائل الإصلاح السياسي القائمة على العدل والشورى والمساواة.

٥- ممارسة أعمال الخيانة العظمى ضد الدولة ونشر القوميات والمذهبيات العصبية لزعزعة الاستقرار السياسي.

ثانياً: التفكيك الدفاعي:

ومن صوره:

١- زعزعة الولاء للدين والوطن، وإثارة القلاقل داخل المجتمع بصناعة أزمات مفتعلة لإيجاد حالة من عدم التوازن والتهيئة لأي تحولات جديدة.

٢- التغرير ببعض أبناء المجتمع لتبني الأفكار المضادة لفكر المجتمع ومبادئه والدعوة إليها تحت غطاء الإصلاح والتغيير.

٣- إبعاد المجتمع عن تلمس قضاياه وواقعه، وسلب الصفة الشعورية الأخوية منه.

٤- التقليل من أهمية الأفكار المصادمة لفكر المجتمع وإمكانية التعايش معها تحت غطاء التسامح الديني أو التقارب الثقافي.

٥- عدم استنكار الأعمال المخلة بأمن المجتمع كالإرهاب ونحوه.

ثالثاً: التفكيك التعبدي والديني:

ومن صوره:

١- عدم إقامة شعائر العبادات أو عدم إظهارها أو التقليل من أهميتها ومحاولة تغييب معانيها وأهدافها ووظائفها الاجتماعية.

٢- تقليل وازع الدين في النفوس، وتهميش دوره المفصلي في قضايا الحلال والحرام، وحصره في شعائر محددة، والدعوة إلى الانعتاق من قيوده.

٣- التشكيك في صلاحية الشريعة وتعاليم الإسلام للتطبيق والممارسة في حياة المجتمع وأن ذلك سبب للانعزال الحضاري.

٤- الابتعاد عن المظهر الإسلامي والسمت الشرعي في المجتمع وعدم الالتزام بهما.

رابعاً: التفكيك الأخلاقي والثقافي:

ومن صوره:

١- النشر والدعوة لكل أشكال الفساد الأخلاقي في المجتمع.

٢- الدعوة إلى إيجاد إسلام عصري يتماشى مع المتغيرات الجديدة، وإعادة دراسة الثقافة الإسلامية والثوابت والقيم الشرعية وفقاً ذلك.

٣- حجب الثقافة الصحيحة عن المجتمع عن طريق نشر ثقافة الجهل والبدعة والخرافة، ونشر التيارات والمذاهب المخالفة.

٤- التشكيك في صلاحية وسلامة المناهج الدراسية والدعوة إلى إعادة صياغة السياسات التعليمية والإعلامية بما يتناسب مع المستجدات الفكرية المعاصرة.

٥- محاربة اللغة العربية وتشويه صورة التاريخ الإسلامي.

٦-التعامل النفعي داخل المجتمع وانتشار النفاق الاجتماعي.

خامساً: التفكيك الاقتصادي والمعيشي:

ومن صوره:

١- ممارسة السلوكيات الاقتصادية السيئة كالإسراف والهدر الإنفاقي على الكماليات.

٢- التسبب في تعطيل المرافق العامة وممارسة الجرائم والمخالفات المضرة، كالاحتكار والغش والاختلاس والتعدي على المال العام وأكل أموال الناس بالباطل.

٣- التسبب في إهدار ثروات المجتمع البشرية والطبيعية.

٤- تضييق وسائل الاستثمار وتعطيل أسباب التنمية في المجتمع.

٥- عدم احترام المقومات الاقتصادية الأساسية كحق الملكية ورأس المال وحق العمل.

٦- نشر ثقافة الفردية والأنانية وعدم المشاركة في مؤسسات المجتمع التكافلية والإنتاجية[1].

(١) راجع: فيما سبق: الحياة الاجتماعية، د.أحمد شلبي، ص ٢٩٩، منهج القرآن في تربية المجتمع، د.عاشور، ص ٣٥٩، الإسلام في حياة المسلم، محمد البهي، ص: ٢٧٧-٢٧٩، التكافل الاجتماعي، د.مصطفى السباعي، ص ١٣٥، ١٨٥، من قضايا الفكر الإسلامي، من إصدار الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ص ١٨١، ٢٧٧، التملك في الإسلام، د.حمد الجنيدل، ص ٣٠، الاتجاهات الوطنية، د.محمد حسنين ١/ ١٨، ٢/ ٢١٣ - ٢٢٠.

تفكيك وحدة الأسرة ووحدة المجتمع في النظام السعودي:

نظراً لتقارب الفكرتين فإن عرض موقف المنظم السعودي من كلتا الفكرتين معاً يكون من خلال استقراء ودراسة بعض النصوص النظامية في هذا الشأن:

١ – المادة التاسعة صريحة في توضيح موقف المنظم السعودي من الإخلال في المجال الاجتماعي، حيث نصت المادة على أن: "الأسرة هي نواة المجتمع السعودي، ويربى أفرادها على أساس العقيدة الإسلامية وما تقتضيه من الولاء والطاعة لله ولرسوله ولولي الأمر، واحترام النظام وتنفيذه، وحب الوطن والاعتزاز به وبتاريخه المجيد"، وفي هذا النص يمنع المنظم السعودي حصول أي خلل في هذا الإطار المجتمعي المتمثل في الأسرة، كما أكدت المادة العاشرة أهمية بقاء سياج الأسرة سليماً من الخلل أو الانتهاك، فنصت على أن: "تحرص الدولة على توثيق أواصر الأسرة والحفاظ على قيمها العربية والإسلامية، ورعاية جميع أفرادها، وتوفير الظروف المناسبة لتنمية ملكاتهم وقدراتهم".

٢ – المادة الخامسة عشرة جاءت أكثر وضوحاً في تحديد مقومات مهمة تمنع حصول الخلل الاجتماعي بشكل عام، فبينت المادة وسائل يمكن أن تحول دون تفكيك وحدة المجتمع فأوضحت بقولها: "يقوم المجتمع السعودي على أساس من اعتصام أفراده بحبل الله، وتعاونهم على البر والتقوى، والتكافل فيما بينهم وعدم تفرقهم". وذهبت المادة (١٢) إلى أبعد من ذلك عندما أكدت أن تماسك وحدة المجتمع والوقوف ضد تفكيكها ليست مسؤولية الدولة وحدها، ولكن يشارك الجميع في هذه المسؤولية فتصبح مسؤولية اجتماعية، حيث نصت المادة على أن: "تعزيز الوحدة الوطنية واجب، وتمنع الدولة كل ما يؤدي للفرقة والفتنة والانقسام".

٣ – بعد أن أوضح المنظم السعودي أهم المقومات للبناء الاجتماعي في الدولة أشار في نصوص متفرقة إلى ضرورة ووجوب الوحدة الاجتماعية في ميادين شتى، وعدم السماح بحصول الخلل فيها، ففي المادة السادسة عشرة أشار إلى وجوب الوحدة الاقتصادية، فنصت المادة على أن: "للأموال العامة حرمتها، وعلى الدولة حمايتها، وعلى المواطنين والمقيمين المحافظة عليها".

كما أشارت المادة السابعة والعشرون إلى أهمية الوحدة العائلية والمعيشية ومشاركة الدولة فيها، حيث نصت على أن: "تكفل الدولة حق المواطن وأسرته في حالة الطوارئ والمرض والعجز والشيخوخة، وتدعم نظام الضمان الاجتماعي، وتشجع المؤسسات والأفراد على الإسهام في الأعمال الخيرية".

وفي المادة الرابعة والثلاثين إشارة إلى الوحدة الاجتماعية الدفاعية، حيث نصت المادة على أن: "الدفاع عن العقيدة الإسلامية والمجتمع والوطن واجب على كل مواطن..".

٤ – ألزم المنظم السعودي أفراد المجتمع كلهم أن يراعو جوانب المجال الاجتماعي، وألا يتسببوا في الإخلال به سواء عن طريق وسائل الإعلام أو من خلال المقيمين في الدولة، حيث نصت المادة التاسعة والثلاثون على حظر نشر كل ما يؤدي إلى الفتنة أو الانقسام، كما أكدت المادة الحادية والأربعون على المقيمين أن يلتزموا بأنظمة المملكة، وعليهم مراعاة قيم المجتمع السعودي واحترام تقاليده ومشاعره.

٥– ورد في نظام المناطق في المادة السابعة أن من مهام أمير المنطقة المحافظة على الأمن والنظام والاستقرار، واتخاذ الإجراءات اللازمة لذلك، والعمل على تطوير المنطقة اجتماعياً واقتصادياً وعمرانياً، كما ورد في المادة الرابعة والعشرين أن مجلس المنطقة يقوم باقتراح أي عمل من أعمال النفع العام لمواطني المنطقة، وتشجيع إسهام المواطنين في ذلك ورفعه إلى وزير الداخلية.

٦– ورد في نظام المطبوعات والنشر في مادته التاسعة النص على أن تراعى عند إجازة المطبوعة ألا تفضي إلى ما يخل بأمن البلاد أو نظامها العام، أو ما يخدم مصالح أجنبية تتعارض مع المصلحة الوطنية، ولا تؤدي إلى إثارة النعرات وبث الفرقة بين المواطنين.

المطلب الثالث

انحراف أسس التربية والتعليم

وتبدو مظاهر الانحراف فيما يأتي:

١ - **انحراف التصور الحقيقي تجاه الخالق**: التصور الصحيح الذي تكرسه تطبيقات التربية والتعليم تجاه الخالق هو تصور من النظام العام، فأصله عقدي لأن النظام العام قائم على الاستمداد العقدي، ويتمثل ذلك في المجال التربوي في غرس حقيقة أن الله سبحانه وتعالى هو المستحق للعبادة دون سواه، وهو مقتضى شهادة التوحيد "لا إله إلا الله محمد رسول الله"؛ أي لا معبود بحق إلا الله، وهو وحده لا شريك له، قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ﴾[1].

ولذا كان الانحراف التربوي والتعليمي في مجال العقيدة انحراف يضاد ويصادم النظام العام ويتنافر معه، فالدعوات الإلحادية والاتجاهات الفلسفية المنكرة لذات الله أو لقدرته أو لربوبيته وألوهيته عندما تدرس مع نصوص المناهج الأدبية والنظرية أو العلمية والتقنية تؤذن بحصول تشكيك في المجال العقدي ينبني عليه سلوك اجتماعي خطير إذا أصبحت المناهج الدراسية والعملية التربوية تدار في فلك الفلسفة الأرسطية التي تقول إن الإله يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها، وإنه إله معزول عن العلم لا صلة له به ولا عناية له به، كما يذهب أفلاطون إلى أن من كمال إلهه أن لا يشعر حتى بذاته، وتنحو النظرية الماركسية حينما تقرر عقيدة أن الإله غير موجود والحياة مادة.. بل اليهود قبل ماركس[2] قالوا يد الله مغلولة ووصفوه بالتعب من خلق السموات والأرض وحاجته للاستراحة يوم السبت، وأما توماس الأكوين[3] المتأثر بأرسطو فذهب إلى أن الطبيعة والقوة الخارقة لها هي الإله الذي خلقه

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ١٦٣.

(٢) ماركس من رجال السياسة والفلسفة الاجتماعية الألمان ومؤسس المادية التاريخية وحاخام الشيوعية وفيلسوفها الأكبر، من مؤلفاته: رأس المال والبيان الشيوعي الذي ضمنه جوهر مذهبه. (راجع: المنجد للويس معلوف، ص: ٤٧٠).

(٣) راهب ومعلم الكنيسة وحجة في اللاهوت والفلسفة والتعليم الكاثوليكي المدرسي، وقد اطلع على آراء ابن سيناء والغزالي وابن رشد عن طريق الترجمات اللاتينية وانتقدها، من مؤلفاته: الخلاصة اللاهوتية. (راجع: المنجد للويس معلوف، ص: ١١٦).

الوجود"[1]. فأولئك جميعاً انحرفوا عن الطريق التربوي والتعليمي الصحيح وتنكبوا الصراط المستقيم الذي يقرر أن النظريات التربوية السابقة تجاه التصور الإلهي باطلة، فالله هو عالم الغيب والشهادة، قال تعالى: ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾[2].

٢ – **انحراف التصور الحقيقي تجاه الكون**: التصور الحقيقي للكون مرتبط بالجانب العقدي السابق، والاتجاهات التربوية والتعليمية المنحرفة ابتعدت كثيراً عن التصور الصحيح للكون، ومنهج النظام العام التربوي أخذ على عاتقه البيان الدقيق لهذا الموضوع فأكد على ارتباط الكون بالإله، وأنه هو الخالق له، قال تعالى: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[3]، وقال: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيراً﴾[4]، ثم أوضح الغاية من خلق الكون وهي غاية كبرى مقدسة، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[5].

وكما حصل الانحراف التربوي في قضية التصور الحقيقي للخالق حصل أيضاً الانحراف التربوي للتصور الحقيقي للكون، حيث عمد فلاسفة الغرب وتربويوها إلى تأليه الطبيعة، وأن الوجود كله – في زعمهم– منحصر في الطبيعة والإنسان، والإنسان جزء من الطبيعة أو نوع من أنواعها، والطبيعة وجدت هكذا بنفسها، وينكرون أي شيء وراء الطبيعة من عالم الغيب، فيقولون إن الطبيعة زودت الأجسام الطافية على سطح الماء بقانون الطفو، وأنها وهبت جذور النبات قدرة على شق التراب، وأوجدت قوة الجاذبية في الشمس والأرض والقمر، ووهبت الحيوان الهداية التي يهتدي بها إلى الحفاظ على بقائه..[6].

---

(١) راجع: الإيمان والحياة، د.يوسف القرضاوي، ص: ٢٧ وما بعدها.

(٢) سورة الحشر، الآية رقم: ٢٢.

(٣) سورة الزمر، الآية رقم: ٦٢.

(٤) سورة الفرقان، الآية رقم: ٢.

(٥) سورة الأنبياء، الآية رقم: ١٦-١٧.

(٦) راجع: الإنسان الصالح، د.علي الغامدي، ص: ١٣٥ وما بعدها، تطبيق الشريعة في المملكة، د. عبدالرحمن الزنيدي، ص ٢٣٧ وما بعدها.

٣ – انحراف التصور الحقيقي للإنسان: التصور الحقيقي للإنسان عبر النظام العام التربوي يقتضي تكليف الإنسان بعمارة الكون والحياة وفق منهج الشرع القويم، وأنه خليفة الله في الأرض وهو جزء منها، وبالتالي فالكون أصبح ميداناً للنشاط الإنساني، قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُوراً وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللهُ ذَلِكَ إِلاَّ بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (١). والتصور الحقيقي للإنسان يقتضي معرفة أصل الإنسان ونشأته، وأن نظام بقائه مرتبط بالتزاوج وفق الشريعة الإسلامية، وأن الله خلقه فكرمه وجعل الكرامة الإنسانية أصلاً شرعياً تربوياً، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ (٢)، وأن على الإنسان مهمة أساسية هي السبب في خلقه وهي العبادة، قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ (٣).

وفي مقابل هذه القواعد التربوية الشرعية المشخصة للتصور الحقيقي تجاه الإنسان تقف الأنظمة للبشرية الوضعية عاجزة عن الاتيان بمثل ذلك، وتنحرف عن تلك التصورات إلى تصورات ضيقة تتعارض مع النظام العام الشرعي، فتجعل من الإنسان خاضعاً لتنظيم بشري قانوني وضعي مادي لا يرتبط بقيم ثابتة، وتجعل منه غاية في ذاته وليس هناك غاية أخرى غيره، ويرتبط بالمنهج الدنيوي ارتباطاً وثيقاً، وتكون الأهداف لديه أهداف نفعية وقتية، والهوية لديه تصبح هوية إقليمية وثقافية مجتمعية محلية من فلسفة المجتمع ذاتها، ويخضع لمعايير الشهوة والانفلات الأخلاقي والغرائز الجامحة، ويذوب في الثقافة المنحرفة، ويسير مع متغيرات الحياة، ويتحلل من الثوابت، وتصبح المصلحة الخاصة هي الهادي لطريقه.

٤ – انحراف التصور الحقيقي للحياة: المنهج التربوي الصحيح المتوافق مع النظام العام الشرعي يجعل من الحياة ابتلاء، ويجعل من هذا الابتلاء وسيلة إلى حسن العمل وتحمل

---

(١) سورة يونس، الآية رقم: ٥.
(٢) سورة الإسراء، الآية رقم: ٧٠.
(٣) سورة الذاريات، الآية رقم: ٥٦.

المسؤولية وتوجيه الطاقات لعمل الخير، قال تعالى: ﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾ [1]، وأن الحياة ما هي إلا مقدمة لحياة الآخرة وطريق موصل لها، ويغرس في نفس المتربي أنها مجالاً للعبادة، ويتم التصوير الحقيقي لها بانضباط ووسطية، فيعمل الإنسان وفقاً لتلك المعادلة على أن الوظيفة الأساسية في الحياة هي العبادة، وهو يعمل في الحياة الدنيا لأجل عمارتها، فهو صاحب هدف حياتي واضح.

قال تعالى: ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ﴾ [2].

وفي مقابل هذا المنهج الإصلاحي التصوري للحياة هناك المنهج الانحرافي لتصور الحياة التي يسوقها سوقاً نحو ما يخالف تعاليم الشريعة ويصادم النظام العام، ويصور للإنسان الحياة على أنها الأمل الوحيد والغاية القصوى والمكان الأبدي ومحل المتعة واللذة، وتكبر بالتالي الحياة في عين صاحبها حتى يعتبرها شغله الشاغل وهمه الوحيد، ويكرس وقته لها وصحته لأجلها، ولا يفكر فيما بعدها ولا ما سيأتي من حساب أو عقاب، وتصبح الحياة مصورة لديه كتصور الحيوان لها لا فرق، وهذا انحراف إنساني مهلك [3].

موقف النظام السعودي من انحراف أسس التربية والتعليم:

موقف المنظم السعودي من انحراف أسس التربية والتعليم لا يختلف عن الموقف الشرعي أو الفقهي منها، بل هي مطابقة لها تماماً، فالمنطلقات التي انطلقت منها أسس التربية والتعليم المتوافقة مع النظام الشرعي هي ذاتها منطلقات التربية والتعليم في المملكة، والأهداف هي ذاتها، والمجالات هي بعينها.

ويظهر ذلك من خلال وثيقة سياسة التعليم في المملكة العربية السعودية التي تم اعتمادها بقرار مجلس الوزراء رقم ٧٧٩ وتاريخ ١٦-١٧/ ٩/ ١٣٨٩هـ، ونظراً لوضوح نصوصها وتعبيرها من نفسها أورد بعضاً من موادها، وهي الممثل الصريح لموقف النظام السعودي من انحراف أسس التربية والتعليم [4].

---

(١) سورة الملك، الآية رقم: ٢.

(٢) سورة القصص، الآية رقم: ٧٧.

(٣) راجع: الإنسان الصالح، د.علي الغامدي، ص ٢٧٩ وما بعدها.

(٤) راجع للاستزادة: نظام وسياسة التعليم في المملكة العربية السعودية، د.سليمان الحقيل، ص: ٢٨٢ – ٢٨٧، ٣١٣.

نصت السياسة على ما يلي:

١ – السياسة التعليمية في المملكة العربية السعودية تنبثق من الإسلام الذي تدين به الأمة عقيدة وعبادة وخلقاً وشريعة وحكماً ونظاماً متكاملاً للحياة، وهي جزء أساسي من السياسة العامة للدولة.

الأسس العامة التي يقوم عليها التعليم في المملكة:

٢ – الإيمان بالله رباً وبالإسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً ورسولاً، وأن الرسالة المحمدية هي المنهج الأقوم للحياة الفاضلة والمثل العليا.

٣ – التصور الإسلامي الكامل للكون والإنسان والحياة.

٤ – الإيمان بالكرامة الإنسانية التي قررها القرآن الكريم، وأناط بها القيام بأمانة الله في الأرض.

٥ – فرص النمو مهيأة أمام الطالب والطالبة للمساهمة في تنمية المجتمع الذي يعيشان فيه، ومن ثم الإفادة من هذه التنمية التي يشاركان فيها وتقرير حق خاص للفتاة في التعليم بما يناسب فطرتها ويعدها لمهمتها في الحياة، على أن يتم هذا بحشمة ووقار وفي ضوء شريعة الإسلام.

٦– طلب العلم فرض على كل فرد بحكم الإسلام، ونشره وتيسيره في المراحل المختلفة واجب على الدولة بقدر وسعها وإمكانياتها. على أن تكون العلوم الدينية أساسية في جميع سنوات التعليم الابتدائي والمتوسط والثانوي بفروعه، والثقافة الإسلامية مادة أساسية في جميع سنوات التعليم العالي.

٧– توجيه العلوم والمعارف بمختلف أنواعها وجهة إسلامية في معالجة قضاياها والحكم على نظرياتها وطرق استثمارها حتى تكون منبثقة من الإسلام متناسقة مع التفكير الإسلامي السديد، والاستفادة من جميع أنواع العلوم الإنسانية النافعة على ضوء الإسلام للنهوض بالأمة ورفع مستوى حياتها، مع أهمية التفاعل الواعي مع التطورات الحضارية العالمية في ميادين العلوم والثقافة والآداب.

٨- التناسق المنسجم مع العلم والمنهجية التطبيقية "التقنية" باعتبارهما من أهم وسائل التنمية الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والصحية لرفع مستوى الأمة والقيام بدورها في التقدم الثقافي العالمي.

٩- ربط التربية والتعليم في جميع المراحل بخطة التنمية العامة للدولة.

١٠- الثقة الكاملة بمقومات الأمة الإسلامية وأنها خير أمة أخرجت للناس، والإيمان بوحدتها وتضامنها على اختلاف أجناسها وألوانها وتباين ديارها والارتباط الوثيق بتاريخها وحضارتها.

١١- احترام الحقوق العامة التي كفلها الإسلام وشرع حمايتها حفاظاً على الأمن، وتحقيقاً لاستقرار المجتمع المسلم في: الدين، والنفس، والنسل، والعرض، والعقل، والمال، والتكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع، والنصح المتبادل بينهم وبين السلطة الحاكمة بما ينمي الولاء والإخلاص.

١٢- شخصية المملكة العربية السعودية متميزة بما خصها الله من حراسة مقدسات الإسلام وحفاظها على مهبط الوحي واتخاذها الإسلام عقيدة وعبادة وشريعة ودستور حياة، واستشعار مسؤوليتها العظيمة في قيادة البشرية بالإسلام وهدايتها إلى الخير.

١٣- الأصل هو أن اللغة العربية لغة التعليم في كافة مواده وجميع مراحله إلا ما اقتضت الضرورة تعليمه بلغة أخرى.

١٤- الدعوة إلى الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها بالحكمة والموعظة الحسنة من واجبات الدولة والأفراد، وذلك هداية للعالمين، وإخراجاً لهم من الظلمات إلى النور، وارتفاعاً بالبشر في مجال العقيدة إلى مستوى الفكر الإسلامي.

١٥- القوة في أسمى صورها وأشمل معانيها، قوة العقيدة، وقوة الخلق، وقوة الجسم.

بالإضافة إلى وثيقة سياسة التعليم السابقة التي تشمل مراحل التعليم كلها نص المنظم السعودي في نظام مجلس التعليم العالي والجامعات الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٨) في

٤/ ٦/ ١٤١٤هـ في المادة الأولى على أن: "الجامعات مؤسسات علميــة وثقافية تعمل عـلى هدي الشريعة الإسلامية وتقوم بتنفيذ السياسة التعليميـة..."، كـما نـصت المـادة (١١) مـن النظام على أن: "اللغة العربية هي لغة التعليم في الجامعات، ويجوز عنـد الاقتـضاء التـدريس بلغة أخرى بقرار من مجلس الجامعة المختص".

وهذا كله لأجل حفظ النظام العام التربوي والتعليمي في الدولة.

المطلب الرابع

السلوك الجماعي المخالف للدين

السلوكيات الجماعية المخالفة للدين التي تخالف النظام العام كثيرة ومتعددة، وسيتم الاقتصار على السلوك الجماعي المخالف للدين المتمثل بسلوك الغلو والتطرف في المجتمع؛ لأنه يمثل أبرز السمات السلوكية الجماعية المخالفة للدين في الوقت الحاضر.

تعريف الغلو والتطرف:

الغلو في اللغة يدل على مجاوزة الحد والقدر، قال ابن فارس: "الغين واللام والحرف المعتل أصل صحيح يدل على ارتفاع ومجاوزة قدر"[(١)].

ويقال: غلا غلاءً فهو غالٍ، وغلا في الأمر غلواً؛ أي جاوز حده، وغلت القدر تغلي غلياناً، وغلوت بالسهم غلواً إذا رميت به أبعد مما تقدر عليه، فالغلو: هو مجاوزة الحد، يقال غلا في الدين غلواً: تشدد وتصلب حتى جاوز الحد[(٢)].

وأما التطرف فهو في اللغة يدل على معنيين، الأول: حد الشيء، والثاني: الحركة في بعض الأعضاء، والذي يعنينا هو المعنى الأول. قال صاحب المعجم الوسيط في معنى تطرف: "تجاوز حد الاعتدال ولم يتوسط"[(٣)].

الغلو والتطرف في الاصطلاح الشرعي:

قال شيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله: "الغلو: مجاوزة الحد بأن يزاد في الشيء في حمده أو ذمه على ما يستحق، ونحو ذلك"[(٤)].

وقال الحافظ ابن حجر عن الغلو أنه: "المبالغة في الشيء والتشديد فيه بتجاوز الحد"[(٥)].

---

(١) معجم مقاييس اللغة لابن فارس٤/ ٨٧.

(٢) راجع: لسان العرب لابن منظور ١٥/ ١٣١-١٣٤.

(٣) المعجم الوسيط ٢/ ٥٦١.

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم لابن تيمية ١/ ٢٩٣.

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ١٣/ ٢٧٨.

الغلو والتطرف في النصوص الشرعية:

حـــذر الإســـلام من الغلو والتطرف في أسلوب صريح وواضح، قـال سبحانه: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلا تَقُولُوا عَلَى اللهِ إِلاَّ الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انتَهُوا خَيْراً لَكُمْ إِنَّمَا اللهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ وَكَفَى بِاللهِ وَكِيلاً﴾[(١)].

وقال سبحانه: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيراً وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾[(٢)].

ومن السنة ما رواه ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: قال لي رسول الله ﷺ غداة جمـع: "هلم القط لي الحصى"، فلقطت له حصيات من حصى الخذف. فلـما وضـعهن في يـده قـال: "نعم بأمثال هؤلاء، وإياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو في الدين" [(٣)].

وقال عليه الصلاة والسلام فيما رواه عنه ابن مسعود رضي الله عنه: "هلك المتنطعون"، قالها ثلاثاً [(٤)].

قال النووي: "هلك المتنطعون؛ أي المتعمقـون المغـالون المجـاوزن الحـدود في أقـوالهم وأفعالهم" [(٥)].

الغلو والتطرف وأثرهما على النظام العام:

الغلو والتطرف المؤثران على النظام العام هما اللذان يؤديان بصاحبهما إلى انتهاج سلوك عملي وممارسة في الحياة تضر بالدين.

وأخبر الرسول عليه الصلاة والسلام أنه بسبب الغلو الاعتقادي تتم مناهـضة قواعــد

(١) سورة النساء، الآية رقم: ١٧١.

(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٧٧.

(٣) أخرجه النسائي في كتاب الحج، باب التقاط الحصى ٥/ ٢٦٨، وابن ماجه في كتاب المناسك، باب قدر حصى الرمي، حديث ٣٠٢٩، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي١/ ٤٤٦.

(٤) رواه مسلم في كتاب العلم، باب هلك المتنطعون، حديث (٧).

(٥) شرح مسلم للنووي ١٦/ ٢٢٠.

النظام العام، فقال: "يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان.." [1]، بسبب ما يؤدي به غلوهم وتطرفهم إلى مرحلة تكفير المسلمين، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: "طريقة أهل البدع يجمعون بين الجهل والظلم، فيبتدعون بدعة مخالفة للكتاب والسنة وإجماع الصحابة ويكفرون من خالفهم في بدعتهم"، بل صرح شيخ الإسلام ابن تيمية بأن أبرز نتيجة للغلو والتطرف هي مخالفة النظام العام المرتبط بحق الله، قال، رحمه الله: "وكذلك التكفير حق لله، فلا يكفر إلا من كفره الله ورسوله" [2].

وللغلو والتطرف مجالات عديدة، وما يهمنا هنا هو الغلو السلوكي، وهو النتيجة الحتمية للغلو الاعتقادي، فالغلو السلوكي هو الحدث الأهم على صعيد الغلو، وهو السبب وهو في الوقت نفسه النتيجة، وهذا السلوك يأخذ صوراً متعددة منها: تحريم التعليم والدعوة إلى الأمية، أو تحريم الصلاة جماعة في المساجد، أو إيقاف صلاة الجمعة، أو اعتزال المجتمع حسياً، أو مفاصلته شعورياً؛ أي مجاراة المجتمع في عباداته ومعاملاته مع الاعتقاد بكفره داخلياً دون إظهار هذا الاعتقاد، وقد يتطور الأمر إلى هجر المجتمع المسلم باعتباره دار كفر، وقد يتمثل السلوك الاجتماعي بتحريم العمل في الوظائف الحكومية، ونحو ذلك. فهذه كلها صور عديدة وغير متناهية لمشكلة الغلو والتطرف في المجتمع التي ينتج منها سلوك جماعي مخالف للدين، وبالتالي تجلب على المجتمع سلوكيات غريبة مخالفة للتشريع وتؤثر في الوحدة الاجتماعية التي وضعها الإسلام، وتؤثر في النظام العام الاجتماعي الذي يأبى كل تلك الأشكال السلوكية في المجتمع، بل يحاربها ولا يتفق معها [3].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب من ترك قتال الخوارج للتأليف وأن لا ينفر الناس عنه، حديث (٦٩٣٣)، وأخرجه مسلم في كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، حديث (١٤٣).

(٢) الرد على البكري لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص: ٢٥٦، ٢٥٩.

(٣) راجع: الغلو في الدين، د.عبدالرحمن اللويحق، ص ٢٦٢.

المبحث الثالث
عقوبة الإخلال في المجال الاجتماعي

أولاً: عقوبة الإخلال في المجال الاجتماعي في الفقه:

المجتمع هو ميدان الحراك السياسي والاقتصادي والفكري والأمني، وبالتالي يمكن القول: إن عقوبة الإخلال في هذا الميدان تعامل حسب موضوعها ومرتكبها تبعاً لما سبق بيانه في المجالات السابقة، ولا حاجة لإعادة ذلك، لكن من خلال دراسة العقوبات المفروضة لصالح المجتمع نجد الفقه الإسلامي انتهج فيها نهجاً متميزاً من خلال المظاهر الآتية[1]:

١ – علانية الحدود: حيث أوجب الفقه الإسلامي كيفية معينة لتنفيذ عقوبات الحدود تزجر وتردع كل من تسول له نفسه انتهاك حرمة المجتمع أو الإخلال به، فهذه العلنية في الحدود شرعت إمعاناً في محاربة الرذيلة الظاهرة واجتثاثاً لأصولها واعتباراً للناس، يقول ابن العربي في رعاية هذه العقوبة للجانب الاجتماعي في الدولة المسلمة: "فقه ذلك أن الحد يردع المحدود ومن شهده وحضره ويتعظ به ويزدجر لأجله ويشيع حديثه فيعتبر به من بعده"[2]، ومستند ذلك قوله تعالى: ﴿ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾[3].

٢ – من الجوانب الاجتماعية في العقوبات التي تفرض جراء انتهاك حرية المجتمع وقداسته الطهرية والأخلاقية التنفير الشديد من مغبة ذلك الفعل، ويتضح هذا أكثر في تحريم الزواج بالزانية والزواج من الزاني عقوبة لمقترف الزنا وتنفيراً من هذه الصلة المستقبحة فطرة، قال تعالى: ﴿ الزَّانِي لا يَنكِحُ إلاَّ زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لا يَنكِحُهَا إِلاَّ زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾[4].

٣ – الأعمال الإجرامية التي تخدش إطار المجال الاجتماعي، سواء في إطار الأسرة ومقوماتها الأساسية أو في إطار المجتمع كله ووسائل تربيته وسلوكياته، ينتج منها كعقوبة

---

(١) راجع: نظام التجريم والعقاب في الإسلام، على منصور، ص: ٦٦ وما بعدها.

(٢) تفسير القرطبي ٣/ ٣٣٥.

(٣) سورة النور، الآية رقم: ٢.

(٤) سورة النور، الآية رقم: ٣.

اجتماعية علنية فسق هذا المرتكب لتلك الأعمال وبالتالي رد شهادته، وهي عقوبة معنوية أوقعتها الشريعة الإسلامية على الفاسق لزوال الثقة وفقدها منه، فهو لم يوثق على السياج المجتمعي ولم يحافظ على الحدود المرسومة له، بل أصبح هو أول المنتهكين لها، قال تعالى: ﴿ وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنكُمْ ﴾ [(١)]، والفاسق ليس عدلاً، وجاء عن النبي ﷺ أنه قال: (لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا زانٍ ولا زانية، ولا ذي غمر على أخيه) [(٢)]، واتفق الفقهاء على رد شهادة من كان فسقه في فعله [(٣)].

٤ – المسيء لوحدة المجتمع وأخلاقياته وتنظيماته يعد بذرة فاسدة ونبتة يتعدى ضررها إلى الآخرين، وبعض العقوبات المفروضة على بعض الجرائم الموجهة ضد النظام العام الاجتماعي تستوجب عزل ذلك المجرم مدة معينة عن المجتمع لينحسر أثره ويخف ضرره، وهو ما شرع في الفقه الإسلامي بعقوبة النفي والحبس، فهذه الممارسة العقابية تستهدف عزل مرتكب الرذيلة الاجتماعية عن المجتمع الذي مارس فيه جريمته وقاية للمجتمع من ضرره، وإشعاراً له بسوء فعله، ويظهر ذلك في عقوبة الزاني البكر حيث قال عليه الصلاة والسلام: (البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة) [(٤)]، قال ابن حجر: "مشروعية إخراج كل من يحصل به التأذي للناس عن مكانه إلى أن يرجع عن ذلك أو يتوب" [(٥)].

٥ – الهجر عقوبة اجتماعية يقوم بها المجتمع تجاه بعض الجرائم التي ترتكب في حقه، وهي نوع من المقاطعة والمباعدة الاجتماعية، ومثالها قصة الثلاثة الذين تخلفوا عن غزوة تبوك فأمر الرسول عليه الصلاة والسلام بهجرهم حتى ينزل حكم الله فيهم، قال تعالى: ﴿ وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ

---

(١) سورة الطلاق، الآية رقم: ٢.

(٢) رواه أبو داود في كتاب الأقضية، باب من ترد شهادته، حديث (٣٦٠١).

(٣) راجع: المغني لابن قدامة ١٤/ ١٤٨.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الحدود باب حد الزنى، حديث (١٢).

(٥) فتح الباري لابن حجر العسقلاني ١٠/ ٣٣٤.

وَظَنُّوا أَنْ لا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ﴾ [(1)]، قال الطبراني [(2)]: "حديث كعب أصل في هجران أهل المعاصي والفسوق والبدع، ألا ترى نهيه عن كلامهم لتخلفهم ولم يكن ذلك كفراً ولا ارتداداً، وإنما كان معصية ارتكبوها، فهجروا حتى تاب الله عليهم، ثم أمر بمراجعتهم، فكذا كل من أذنب ذنباً خالف به أمر الله ورسوله مما لا تأويل له وركب معصية علم منها أنها معصية أن يهجر غضباً لله ورسوله ولا يكلم حتى يتوب توبة ظاهرة معلومة" [(3)].

٦ – التشهير أيضاً من العقوبات المفروضة في الفقه الإسلامي، وللجماعة حق فيها وفرضت لمصلحتهم وهم من يقوم بجزء منها، وهي عقوبة تعزيرية الهدف منها فضح مرتكب الخطيئة أمام الرأي العام المجتمعي ليعرف أمره ويتوقى خطره ويحذر شره، فقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن العاصي يعزر: "بتسويد وجهه وإركابه على دابة مقلوباً..." [(4)].

ثالثاً: عقوبة الإخلال في المجال الاجتماعي في النظام السعودي:

لا حاجة لتكرار بعض العقوبات التي سبق أن أوردت في المجال الفكري أو السياسي أو الأمني أو الاقتصادي، فكلها صالحة للتوظيف هنا في عقوبات المجال الاجتماعي، فنظام محاكمة الوزراء ونظام المطبوعات والنشر ونظام مجلس الشورى نصت على بعض عقوبات ذلك الإخلال؛ ومما ورد فيها التأكيد مراراً على قضية الوحدة الوطنية والاجتماعية وما يتفرع عنها من مصالح الوطن العليا، فيمكن أن نحيل على تلك النصوص السابق ذكرها، بالإضافة إلى أن من نافلة القول الإشارة إلى أن أكثر العقوبات على الإخلال في المجال الاجتماعي عقوبات تعزيرية توقعها المحاكم المختصة، والأمر الذي يقال عن موقف المنظم السعودي العقابي من الإخلال في المجال الاجتماعي يمكن تحديده فيما يلي:

---

(١) سورة التوبة، الآية رقم: ١١٨.

(٢) هو: سليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني نسبة إلى طبرية في فلسطين، رحل في طلب العلم إلى الشام والعراق والحجاز واليمن ومصر وسمع الكثير، توفي بأصبهان سنة ٣٦٠هـ. (راجع: طبقات الحفاظ للسيوطي ٣٧٢، سير أعلام النبلاء للذهبي ١٦/ ١١٩).

(٣) التراتيب الإدارية للكتاني ١/ ٣٠٤.

(٤) السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص: ١١٣.

١ – المملكة العربية السعودية دائماً تتحفظ على أي مادة تخالف النظام العام عموماً والنظام العام الاجتماعي خصوصاً، وبالتالي بطلان التعامل مع تلك المواد وعدم التزام المملكة بما ورد فيها، ومن ذلك الميثاق العالمي لحقوق الإنسان ومؤتمر السكان، وأكثرها يخالف مقتضيات وقواعد النظام العام الاجتماعي في الدولة القائم على الشريعة الإسلامية.

٢ – يتم الحفاظ على الخدمة الاجتماعية والإنمائية والخيرية كرافد مساعدة وعون للمجتمع في ظل التكافل الاجتماعي العام، وإذا ما خرجت تلك الجمعيات عن إطارها الاجتماعي وخالفت المنهج المرسوم لها فيتم معاقبتها؛ لأنها تخل بالمجال الاجتماعي للدولة ولا تعمل لصالحه، ومن ذلك نظام الكشافة العربية السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٨) في ٢٠/ ٤/ ١٤٠٧هـ، حيث نصت المادة السادسة على أنه لا يجوز للجمعية الاشتغال بالأمور السياسية أو التجارية أو في أية أمور أخرى تتعارض مع أهداف الحركة الكشفية، كما أكدت المادة السابعة على ضرورة أن تلتزم الجمعية بواقع الدولة التاريخي والاجتماعي والثقافي في ضوء تعاليم الإسلام الحنيف.

وكذا نظام جمعية الهلال الأحمر السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ١٤) في ١٢/ ٤/ ١٣٨٦هـ حيث نصت المادة السابعة على عدم جواز دخول الجمعية في الأمور السياسية أو الدينية. كذلك أجاز نظام الجمعيات التعاونية الصادر بالأمر السامي رقم (٢٦) في ٢٥/ ٦/ ١٣٨٢هـ في مادة (٢١) حل الجمعية وتصفية أعمالها إذا اشتغلت بالأعمال السياسية.

وهذه العقوبة أيضاً رتبت على الجمعيات الخيرية إذا خالفت النظام العام أو الآداب العامة أو التقاليد المرعية في المملكة، فأجازت لائحة الجمعيات والمؤسسات الخيرية الصادرة بقرار مجلس الوزراء رقم (١٠٧) في ٢٥/ ٦/ ١٤١٠هـ لوزير العمل حل الجمعية إذا هي اقترفت ذلك وفقاً للمادة (١٥) من اللائحة.

الباب الرابع

آثار مراعاة النظام العام للدولة المسلمة والإخلال به

وفيه فصلان :



الفصل الأول

آثار مراعاة النظام العام للدولة المسلمة

وفيه خمسة مباحث :

المبحث الأول : تحقيق العبودية لله تعالى .

المبحث الثاني : تحقيق العدالة في المجتمع .

المبحث الثالث : تحقيق الأمن العام والسكينة العامة والصحة العامة .

المبحث الرابع : ضبط السلوك الإنساني .

المبحث الخامس : الآثار القانونية المترتبة على مراعاة النظام العام للدولة المسلمة .



المبحث الأول
تحقيــق العبوديــة لله تعــالى

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
المقصود بتحقيق العبودية لله تعالى

تعد العبادة من أهم الآثار الناتجة عن مراعاة النظام العام في الدولة المسلمة على الإطلاق؛ لأن جميع أصول ومقومات النظام العام وقواعده الأساسية تهدف إلى هدف رئيس وواحد وهو تحقيق العبودية الحقه لله تعالى؛ إذ العبادة هي الغاية من خلق الثقلين والغاية من فرض النظام العام وتطبيقه، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1].

مفهــوم العبــادة:

جاء في اللسان: "العبودية: الخضوع والتذلل، العابد: الموحد.. عبد الله يعبده عبادة ومعبداً ومعبدة تأله له، والتعبد: التنسك، والعبادة: الطاعة، ويقال: طريق معبد مذلل"[2].

وقال الراغب: "العبودية إظهار التذلل.."[3].

وبالنسبة للعبادة في الاصطلاح القرآني فتأتي بمعنى الخضوع والطاعة، كما في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[4]، أي: اتخذتهم عبيداً. قال مجاهد: "أي قهرتهم واستعملتهم"[5].

وفي الاصطلاح الشرعي: هو ما عبر عنه شيخ الإسلام ابن تيمية- رحمه الله- عندما قال: "والعبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة، كالصلاة والزكاة والصيام والحج، وصدق الحديث وأداء الأمانة وبر الوالدين وصلة

---

(١) سورة الذاريات، الآية رقم: ١.

(٢) لسان العرب لابن منظور ٣/ ٢٧٠.

(٣) مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني، ص: ٣١٩.

(٤) سورة الشعراء، الآية رقم: ٢٢.

(٥) فتح القدير للشوكاني ٤/ ٩٦.

الرحم... وأمثال ذلك هي من العبادة لله"[1].

علاقة العبادة بالنظام العام إجمالاً:

أولاً: النظام العام يتألف من أحكام وقواعد حتمية الالتزام وواجبة التطبيق، وهي تعنى بالحلال والحرام وبما يجب تطبيقه وبما يجب الابتعاد عنه، وهذه القاعدة ينطلق منها النظام العام العبادي أيضاً، حيث إن العبادة تحتم على المسلم الالتزام بما شرع الله له ورسوله ﷺ من الأوامر والنواهي.

ثانياً: النظام العام من سماته المساواة وإحقاق العدالة ورفع الظلم، وهذه الأمور تتحقق في الجانب القاعدي للنظام العام من خلال القواعد الآمرة بذلك والناهية عن ضده، وتتحقق أيضاً في الجانب الأخلاقي والاجتماعي للنظام العام الذي يهدف إلى غرس تلك المفاهيم من خلال روابط الأخوة والمحبة والتسامي على الذات والأهواء والرغبات الشخصية عن طريق محبة وإعزاز ما جاءت به نصوص الوحي والسنة وهذا المعنى تغرسه، والعبادة تهدف إلى ذلك بل هو نوع من أنواعها.

ثالثاً: دائماً يتم الاستشهاد بما ذكره الإمام الشاطبي - رحمه الله- من كلام جميل يتعلق بغاية النظام العام في التشريع الإسلامي عندما يقول إن: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً كما هو عبد لله اضطراراً"[2]. وهذا هو المقصد الذي يرمي إليه النظام العام؛ أي أنه يحول جميع سلوكيات الإنسان إلى سلوكيات وممارسات متوافقة مع الشريعة وطبقاً للقانون الإلهي، والعبادة تسعى إلى ذلك أيضاً عبر تطبيق وممارسة سلوكية إلى إخراج الإنسان من دائرة العبودية الاضطرارية إلى دائرة العبودية الاختيارية؛ أي السلوكية الناشئة من الإنسان نفسه.

---

(١) العبودية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص: ٣٨، وراجع: العقيدة والعبادة لمحمد المبارك، ص ١٧١، معالم الثقافة، د. عبدالكريم عثمان، ص :١٥٠-١٥٤.

(١) الموافقات للشاطبي ٢/ ١٦٨.

المطلب الثاني

آثار النظام العام في تحقيق العبودية لله تعالى في الفقه

أولاً: الصـــلاة:

إقامة الصلاة والأمر بها وفرضها حكم من أحكام النظام العام، فهي عمود الدين والركن الثاني من أركان الإسلام، قال سبحانه: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ [(1)]، وقال تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا للهِ قَانِتِينَ﴾ [(2)]، ولقد رغب الإسلام فيها وأثنى على فاعلها وذم تاركها والمتهاون فيها، كما في قول سبحانه: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ، الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خَاشِعُونَ﴾ [(3)]، وكما في قوله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيّاً﴾ [(4)].

كما ورد عن النبي ﷺ التحذير من تركها، كما في قوله: (بين الرجل وبين الشرك والكفر ترك الصلاة) [(5)].

وقال عليه الصلاة والسلام مبيناً أنها من أركان الإسلام العظام: (بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلاً) [(6)].

وأمر الرسول عليه الصلاة والسلام بتأديتها وفقاً للكيفية التي صلى بها، فقال عليه السلام: (صلوا كما رأيتموني أصلي) [(7)].

---

(1) سورة البقرة، الآية رقم: ٨٣.
(2) سورة البقرة، الآية رقم: ٢٣٨.
(3) سورة المؤمنون، الآية رقم: ٢٠١.
(4) سورة مريم، الآية رقم: ٥٩.
(5) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان إطلاق اسم الكفر على من ترك الصلاة، حديث (١٣٤).
(6) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، حديث (٨)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب أركان الإسلام ودعائمه العظام، حديث (١٩).
(7) أخرجه البخاري في كتاب الأذان، باب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة، حديث (٦٣١).

الصلاة تحقق العبودية لله[1]:

إذا ظهرت قيمة الصلاة وإنها ركن من أركان الإسلام وفرض من فرائضه وحكم من أحكام النظام العام فإن مراعاة هذا الحكم والعمل به وفقاً لقواعد وآليات تطبيقه يؤدي إلى تحقيق العبودية التي ينتهجها تطبيق أحكام النظام العام، وتبرز حقيقة هذه العبودية في:

١ – حدوث الصلة بين العبد وبين ربه، وتجديدها واستمرارها باستمرار أداء وإقامة الصلاة، وهذه الصلة تتمثل في صلة الأعمال، وصلة الأقوال، وصلة النية والقصد.

٢ – القيام بشعيرة الصلاة يغذي في العبد الشعور التعبدي العقدي على وجه الخصوص؛ لأن في الصلاة توحيد الله وإفراده بالعبادة، وفيها شعور بالوحدة الإسلامية العالمية، قال تعالى: ﴿ قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ﴾[2][3].

٣ – الأثر المهم في شعيرة الصلاة هو السلوك العبادي اللاحق لأداء هذه الشعيرة، فهي التي تربي العبد على الاستقامة وصلاح الأخلاق، وهي السبب لسلامة قلبه وروحه وعقله، بل لقد جاء الأمر بها مقروناً بالبر وبالمسلك الحسن وبالإخلاص وبالشكر وبالأمن والرفاهة والفضل والرزق والطهارة، وأكد الشرع الحنيف على أنها صمام الأمان من الوقوع في الفحشاء والمنكر، قال تعالى: ﴿ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنْ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾[4].

٤ – الشعور بالأمن النفسي والقلبي مهم للعبد في حياته وسلوكه، والوقود لهذا الأمن والطمأنينة والراحة النفسية هي امتثال حكم النظام العام بتطبيق وممارسة شعيرة الصلاة في أوقاتها وهيئتها الشرعية، قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾[5].

٥ – أثر الصلاة ليس على الفرد فقط بل تتعدى بالتأثير في الجماعة، فإذا التزمت الجماعة

---

(١) راجع: الطب النبوي لابن القيم، ص ٢٠٩، الصلاة في القرآن، د. فهد الرومي، ص ٣٨.
(٢) سورة البقرة، الآية رقم: ١٤٤.
(٣) راجع: أركان الإسلام، رفعت فوزي، ص: ٦٣.
(٤) سورة العنكبوت، الآية رقم: ٤٥.
(٥) سورة الرعد، الآية رقم: ٢٨.

بأحكام النظام عامة وبحكم الصلاة على وجه الخصوص حصل لهم من التأثير الإيماني والعبادي بسببها الشيء الكثير، فهي تبث فيهم روح الجماعة وما تقتضيه تلك الروح من التعاون على البر والتقوى والتراحم والتناصر والتواصل؛ ولذلك شرعت صلاة المجتمع بعضهم مع بعض؛ أي صلاة الجماعة، قال تعالى: ﴿ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾[1].

٦ – الأثر الاجتماعي العبادي لحكم النظام العام المتمثل في إقامة الصلاة يهدف إلى تعظيم شعائر الله، هذا المبدأ الذي يحتويه النظام العام ويرعاه، ويقف في طريق من يحاول الصد عنه، وهو مبدأ عبادي أصيل للغاية تظهر مشاهده واضحة في إقامة شعيرة الصلاة، قال تعالى: ﴿ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ﴾[2].

ثانياً: الزكــــاة:

وهي: "مال مخصوص يخرج من مال أو بدن مخصوص على وجه مخصوص"[3]، وهي من أهم أحكام وقواعد النظام العام، حيث عدت ركناً من أركان الإسلام ودعامة من دعائمه، أكد الله فريضتها في مواضع عدة وقرنها بالصلاة في آيات عديدة، قال سبحانه واصفاً عباده المتقين: ﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاة وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾[4].

ويقول سبحانه في موضع آخر حاثاً على أدائها: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللهِ ﴾[5].

آثار الزكاة في تحقيق العبودية[6]:

١ – الزكاة تهذب النفوس البشرية وتطهرها من عوامل الأثرة والشح والبخل وسيطرة المال بمختلف صوره على نفوس الأغنياء من جهة، وتطيب نفوس الفقراء والمساكين والمستحقين للزكاة من جهة أخرى، وتسهم في إغنائهم ودفع غائلة الحاجة عنهم وما تسببه

---

(١) سورة البقرة، الآية رقم: ٤٣.

(٢) سورة الحج، الآية رقم: ٣٢.

(٣) أهداف التشريع الإسلامي لمحمد حسن أبو يحيى، ص ٣٤٤.

(٤) سورة البقرة، الآية رقم: ٣.

(٥) سورة البقرة، الآية رقم: ١١٠.

(٦) راجع: أدب الدنيا والدين للماوردي، ص: ٧٣، مفتاح دار السعادة لابن القيم ٢/ ٤.

هذه الغائلة من مفاسد وانحرافات قد تضر بسلامة المجتمع وأمنه أو الفوضى في المعتقدات والسلوك؛ لأن المجتمع المسلم بأداء فريضة الزكاة يسهم في قيام نظام اجتماعي متوازن تتحقق فيه معاني التضامن والتكافل والتراحم والتعاطف والألفة والمحبة.

٢ – من آثار الزكاة العبادية أنها تعمل على كسر حدة الفوارق بين فئات المجتمع المسلم، فالإسلام يقر بالملكية الفردية الناشئة عن سبب مشروع استجابة للدوافع الفطرية في الإنسان، وهو بالتالي يقر بالتفاوت الفطري في الأرزاق بين الناس وأنه ناشئ عن تفاوت فطري آخر في المواهب والملكات والقدرات والطاقات، لكن هذا التفاوت الفطري في الرزق ليس معناه أن يدع الغني يزداد غنى والفقير يزداد فقراً؛ فتتسع الشقة بين الفريقين ويصبح الأغنياء طبقة ويصبح الفقراء طبقة أخرى، بل تدخل الإسلام بتشريعاته القانونية ووصاياه الخلقية لتقريب المسافة بين هؤلاء وأولئك فعمل على الحد من طغيان الأغنياء والرفع من مستوى الفقراء[1].

٣ – الزكاة فيها نماء وزيادة في المال المزكى، وإن كانت الزكاة في ظاهرها تنقص المال باعتبارها أخذت بعضه إلا أنها – بموعود الله – سبب لزيادة المال ونموه ومضاعفته، قال تعالى: ﴿ وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾[2]. وقال عليه الصلاة والسلام: (ما نقصت صدقة من مال)[3].

فهذا الجانب في الزكاة يربي في العبد جانباً عبادياً صرفاً وهو أنه ينتظر الأجر والثواب من الله تعالى، ويؤمن بموعود الله له، وبأن الإنفاق الذي ينفقه إنما هو لصالح نفسه ولصالح ماله ولصالح ثروته.

ثالثاً: الصـوم:

وهو في الشرع: "الإمساك بنية عن المفطرات من الأكل والشرب والجماع وغيرها من المفطرات من طلوع الفجر الثاني إلى غروب الشمس"[4].

---

(١) راجع: العبادة في الإسلام، د.يوسف القرضاوي، ص: ٢٦٢.

(٢) سورة سبأ، الآية رقم: ٣٩.

(٣) أخرجه مسلم في كتاب البر والصلة والآداب باب استحباب العفو والتواضع، حديث (٦٩).

(٤) المغني لابن قدامة ٤/ ٣٢٣- ٣٢٥.

وصيام شهر رمضان من أحكام النظام العام الأساسية لاعتباره ضمن أركان الإسلام، وقد قال عليه الصلاة والسلام: "بني الإسلام على خمس..." وذكر منها الصوم[1].

آثار الصيام العبادية:

١ – الصوم يهذب الغرائز ويوجهها، ففيه كبح لجماح النفس عن الشهوات والملذات، وصيانة لها عن اتباع الأهواء، ويجعلها قادرة على السيطرة على الانفعالات والعواطف المثيرة، فيقيم الصيام النفس على الاعتدال، ويسد المنافذ المؤدية إلى إشعال لهيب الغرائز الفطرية فيها.

٢ – هذه الشعيرة تعوّد على الصبر وهو قمة الأخلاق وروح الفضائل الإنسانية، وتعوّد على أمر مهم آخر وهو الرقابة الذاتية للإنسان، وهو منحى عبادي مهم للغاية يؤثر في المسارات العبادية الأخرى، كما أن الصوم يعوّد العبد على أن يكون ظاهره موافقاً لباطنه وسره مطابقاً لعلنه؛ لأنه عبادة خاصة سرية بين العبد وبين ربه يمتنع فيها الصائم سراً عن كل ما هو محرم عليه كما يمتنع علناً[2].

٣ – المساواة ميزة عامة في النظام العام الشرعي وفي النظام العبادي، فهي سمه عبادية تتجلى في الصيام عندما يتوجب الفعل منهم جميعاً دون تفريق بين فقير أو غني، ويفطرون في وقت واحد ولا يتقدم أحد على الآخر، وقبل ذلك امتنعوا عن المأكل والمشرب في وقت واحد، فهو مظهر اجتماعي عبادي، وإلى جانب ذلك ينشأ مظهر عبادي آخر وهو الشعور بالوحدة كأنهم جماعة واحدة، كما أن الصيام يرفع في المجتمع ثقافة الوعي العبادي في شؤون أخرى في الحياة، فهو يعلم الاقتصاد، ويعود النفس على قوة التحمل عند الأزمات والملمات، وضبط النوازع والرغبات، ويضفي على حياة الإنسان حماية من الآفات مصداقاً لقوله عليه الصلاة والسلام: "الصيام جُنّة"[3].

رابعاً: الحج :

وهو أحد أركان الإسلام ومبانيه العظام، وأحد أعمدة النظام العام الشرعي، قال تعالى:

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان (حديث: ٨) ، ومسلم في كتاب الإيمان (حديث: ١٩).

(٢) راجع: فلسفة الشريعة، لمصطفى الزلمي، ص: ٢٨–٢٩.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الصوم باب فضل الصوم، حديث (١٨٩٤)، ومسلم في كتاب الصيام باب فضل الصيام، حديث (١٦٢).

﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾ [(١)].

ومن السنة للدلالة على ركنية هذه الشعيرة التعبدية قوله عليه الصلاة والسلام: "بني الإسلام على خمس..." وذكر منها الحج [(٢)].

آثار الحج العبادية:

١ – ضبط النفس والتحكم في شهواتها: هذا من ضمن التربية العبادية المستفادة من الحج، ولكنها قد تكون أظهر من غيرها في هذه الشعيرة عندما يلتزم الحاج بالابتعاد عن شهواته من النساء أو الشبهات المثارة التي يؤدي إليها الجدل والخصام والشحناء، فضبط تلك الأمور مما يساعد عليها أداء شعيرة الحج، فهي تدرب على ضبط النفس وعلى التحكم في الشهوات والغرائز، وعلى الالتزام بالسلوك المهذب ومعاملة الناس بالحسنى، قال تعالى: ﴿ الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الأَلْبَابِ ﴾ [(٣)].

٢ – الحج عبادة سلوكية: ويتجلى ذلك في إعادة بناء مبدأ تعظيم الشعائر، هذا المبدأ إذا تم غرسه وإعادة بنائه وتجديده في قلوب المسلمين يكون قد تم تكوين احترام حقيقي للنص التشريعي الإلهي وحقوق الله وأوامره ونواهيه المتمثلة في النظام العام، وهو الذي يوجد ماثلاً في التربية العبادية للحج من خلال أن الرحلة إلى الحج هي رحلة إلى بلد حرام جعله الله مثابة للناس وأمناً، قال سبحانه: ﴿ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً ﴾ [(٤)] فهي منطقة أمان ونظام عام فريد في نوعه لم يشمل الإنسان فقط، بل شمل بنظامه الأمني العام حتى الطير في الجو والصيد في البر والنبات في الأرض، ومعظم أعمال الحج تكون في شهر ذي الحجة، وهو من الأشهر الحرم التي جعلها الله هدنة إجبارية تغمد فيها السيوف وتحقن فيها الدماء ويوقف فيها القتال، فالحاج حينما يخرج من بيته قاصداً الحج يستشعر الانضباط بقواعد هذه الشعيرة وهي، قواعد أساسها ومنشأها تعظيم الشعائر، وبالتالي يتربى على ذلك خلال علمه بتجريم قطع النبات أو

(١) سورة آل عمران، الآية رقم: ٩٧.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان (حديث: ٨)، ومسلم في كتاب الإيمان (حديث: ١٩).

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ١٩٧.

(٤) سورة آل عمران، الآية رقم: ٩٧.

عضد الشجر أو رمي الصيد امتثالاً للتوجيه الرباني في ذلك، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يُعَظِّمْ حُرُمَاتِ اللهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ ﴾[3].

فهو تدريب على عبادة سلوكية يتدرب فيها الحاج على مبدأ السلام والأمن والنظام وحرمة إخوانه الآخرين دماءً وأموالاً وأعراضاً، وحرمة البيئة التي يعيش فيها أيام الحج[4].

٣ - الحج هو شعار العبادة: الحج في ذاته عبادة أساسية في الإسلام، ومن آثاره المهمة أنه يعد شعاراً للعبادة، ويقصد بذلك أن الأمة عندما تجتمع في شعيرة الحج في وقت واحد وبشكل واحد وفي موضع واحد متوجهين إلى مكان واحد وخاضعين لنظام واحد وخاشعين لرب واحد وطالبين هدفاً واحداً فهذا يعطي شعوراً بالوحدة العبادية؛ أي أن الذي جمعهم ليس إلا هدفاً عبادياً، قال تعالى: ﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ ﴾[5].

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٩٥.

(٢) سورة الحج، الآية رقم: ٣٠.

(٣) سورة الحج، الآية رقم: ٣٢.

(٤) راجع: العبادة في الإسلام، د.يوسف القرضاوي، ص: ٢٩١.

(٥) سورة الحج، الآية رقم: ٢٨.

المطلب الثالث

آثار مراعاة النظام العام في تحقيق العبودية لله تعالى في الأنظمة

أولاً: في النظام الأساسي للحكم:

١- النظـــام الأساسي للحكم جاء صريحاً في تبيان هذا الأثـر وإيـضاحه، ففـي المـادة الأولى وزد النص على أن دين الدولة الإسلام، والإسلام - كما سبق أن أشـير- أتـى بـالمنهج التعبدي الكامل وبأنواع العبـادة الاعتقاديـة والعمليـة والقوليـة والماليـة، فـإذا كـان النظـام الأساسي للحكم ينص صراحة - وهو دستور الدولة - على أن دين الدولة هو الإسلام فـإن هذا ثمرة ونتاج لمراعاة النظام العام، حيث تقرر سـابقاً أن العبـادة بوجـه خـاص والـشريعة الإسلامية بوجه عام تمثل لب وأساس ومصدر النظام العام، فإذا روعي ذلـك في النـصوص النظامية والقانونية سيتم تحقيق العبودية لله تعالى.

٢- السمع والطاعة لولاة الأمر نوع من العبادة وفيها امتثال واضح لأمـر الله سـبحانه وتعالى وأمر رسوله ﷺ، كما أن ممارسات السلطة القائمة على العدل والشورى والمساواة أمور عبادية أيـضاً، وكـذلك تربيـــة أفـراد الأسرة في الدولـة عـلى أسـاس العقيـدة الإسـلامية والاعتصام بحبل الله تعالى والتعاون، هي أمور عبادية أكد عليها النظام الأساسي للحكـم في مواده (٦-٨-٩-١١).

٣- هناك شعائر عبادية أساسية يقوم عليها الإسلام، جاء النظـام الأسـاسي ليؤكـدها بشكل مباشر، ومن ذلك فرائض الزكاة والحج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والـدعوة إلى الله، وكذلك الشأن فيما يتعلق بالفتوى الشرعية كما في المواد (٢١ – ٢٣ – ٢٤ –٤٥).

ثانياً: نظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الصادر بالمرسوم الملكي رقـم م/ ٣٧ في ٢٦/ ١٠/ ١٤٠٠هـ ورد في المادة التاسعة فيه تبيان واجبات الهيئة إجمالاً، وهـي واجبـات دينية تعبدية تهدف إلى حمل الناس على إقامة دين الله وشعائره، ونهيهم عن تركها أو التـساهل فيها أو ارتكاب ما يخالف الدين من أمور محرمة، وهذا كله فيما يخص الأمور الظاهرة والعلنية لتعلقها بالنظام العام الشرعي، حيث ورد في تلك المادة: "مـن أهـم واجبـات هيئـات الأمـر بالمعروف والنهي عن المنكر إرشاد النـاس ونـصحهم لاتبـاع الواجبـات الدينيـة المقـررة في

الشريعة الإسلامية، وحمل الناس على أدائها، وكذلك النهي عن المنكر بما يحول دون ارتكاب المحرمات والممنوعات شرعاً، أو اتباع العادات والتقاليد السيئة أو البدع المنكرة، ولها في سبيل ذلك كله اتخاذ الإجراءات وتوقيع العقوبات المنصوص عليها في هذا النظام". ثم أكدت المادتان (١٠-١١) على هذا الأمر.

ثالثاً: المنظم السعودي كان متوافقاً مع النص الشرعي الذي يحرم الربا وأخذ الفائدة، حيث ورد في نظام مؤسسة النقد العربي السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم ٢٣ في ٢٣/ ٥/ ١٣٧٧هـ في المادة الثانية أنه لا يجوز لمؤسسة النقد العربي السعودي دفع أو قبض فائدة.. إلخ، وتحريم الربا من النظام العام وتحقيق ذلك فيه عبادة لله بتحقيق رضاه واجتناب سخطه.

رابعاً: هناك شعائر تعبدية من النظام العام في غاية الأهمية، مثل شعيرتي الصلاة والصيام، فهما من شعائر الإسلام التعبدية وأركانه الخمسة التي لا يقوم إلا بهما، وهاتان الشعيرتان وإن لم يرد لهما نظام خاص بهما فإن ذلك يرجع إلى وضوحهما؛ ولأنهما يؤديان من قبل المكلفين من خلال رقابتهم الذاتية التي بينهم وبين الله سبحانه، ومع ذلك فهما داخلان فيما أكدته المواد السابق ذكرها في النظام الأساسي للحكم من أن الاستمداد والمصدر من الشريعة الإسلامية، وهما الحاكمان على كل الأنظمة في الدولة.

وفي هذا الصدد صدر الأمر السامي رقم ١٦٤١٣ في ١٩/ ٣/ ١٤٠٣هـ بالتأكيد على الجهات الحكومية بأداء الصلوات في أوقاتها في المسجد.

كما صدر الأمر السامي رقم ٣١٦٠١ في ٧/ ١١/ ١٣٩٥هـ بوضع مراقب في كل وزارة أو مصلحة حكومية لمراقبة من يتخلف عن أداء الصلاة جماعة والرفع عنه لمرجعه لاتخاذ ما يجب حيال مجازاته، واستنكار هذا العمل وأن الدولة لا تقره ولا توافق عليه.

كما صدر الأمر السامي رقم ١٦٧٩٧ في ٢٤/ ٧/ ١٣٩٥هـ بالتنبيه على المقاهي والمحلات بإغلاق محلاتها والذهاب إلى المسجد لتأدية الصلاة مع الجماعة جبراً[(١)].

---

(١) راجع: الحسبة والسياسة الجنائية، د. سعد العريفي ١/ ٢٠٠.

المبحث الثاني
تحقيــق العدالــة في المجتمــع

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول
المراد بتحقيق العدالة في المجتمع

السياق القرآني ممتلئ بصيغ العدل وإقرار القاعدة العدلية كقاعدة من قواعد النظام العام التي لا يجوز التهاون فيها، وأنها أساس التعامل في جميع شؤون الحياة، قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[(١)].

وجاء الحث على العدل في قول الحق والحكم به ولو كان الذي يتوجه عليه الحق قريباً من الأقرباء؛ لأن العدل الرباني لا تقف أمامه مصالح شخصية أو قرابة، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[(٢)].

قال ابن جرير الطبري: "وإذا حكمتم بين الناس فتكلمتم فقولوا الحق بينهم واعدلوا وانصفوا ولا تجوروا ولو كان الذي يتوجه الحق عليه والحكم ذا قرابة لكم، ولا تحملنكم قرابة قريب أو صداقة صديق حكمتم بينه وبين غيره أن تقولوا غير الحق فيما احتكم إليكم فيه"[(٣)].

وأيضاً من صور العدالة التي يراد تحقيقها في المجتمع القيام بوظيفة العدالة كمهمة رسمية تقع على كاهل كل فرد من أفراده وتعد واجباً من واجباته، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ للهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوْ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً ﴾[(٤)].

---

(١) سورة النحل، الآية رقم: ٩٠.
(٢) سورة الأنعام، الآية رقم: ١٥٢.
(٣) تفسير الطبري ٨/ ٨٦.
(٤) سورة النساء، الآية رقم: ١٣٥.

يقول القرطبي: "قوله تعالى: ﴿ كُونُوا قَوَّامِينَ ﴾ قوامين صيغة بناء مبالغة؛ أي ليتكرر منكم القيام بالقسط وهو العدل في شهادتكم على أنفسكم، وشهادة المرء على نفسه إقراره بالحقوق عليها، ثم ذكر الوالدين لوجوب برهما وعظم قدرهما، ثم ثنى بالأقربين إذ هم مظنة المودة والتعصب، فكان الأجنبي من الناس أحرى أن يقام عليه بالقسط ويشهد عليه"[(١)].

وأما الفضل الأخروي والجزاء على العدل فهي مزية وتكريم للمجتمع المثالي والفرد المثالي الذي يطبق العدل واقعاً وسلوكاً ومنهج حياة؛ لأن هذا هو العدل المراد تحقيقه في المجتمع.

إن العدل الذي يراد تحقيقه في المجتمع هو المتوافق مع مقاصد الشريعة الإسلامية والذي تضمنته نصوصها، وليس عدلاً منبثقاً من التفكير المجرد أو التفلسف المحض، وإنما المستنبط من غايات تلك النصوص ومعانيها العامة[(٢)].

---

(١) تفسير القرطبي ٥/ ٢٦٣.

(٢) راجع: الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، د.فتحي الدريني، ص: ١٠٣ وما بعدها، والمناهج الأصولية له، ص: ٤١، ٤٦.

المطلب الثاني

آثار مراعاة النظام العام في تحقيق العدالة في المجتمع في الفقه

أولاً: العدالة النفسية:

العدالة النفسية يقصد بها العدالة الناشئة من ذات النفس؛ أي من الفرد داخل المجتمع بأن يقدر كل إنسان نفسه في ظل قواعد النظام العام الشرعي ما له من الحقوق بمقدار ما يقدره لغيره، على ألا يزيد على الناس في حق، وقد يفرض على نفسه الزيادة في الواجب، فهي العدالة التي توجد الاتصال المستمر، وهي التي تقوي بناء الجماعة، وهي التي تنفذ دينياً من غير قهر ولا ظلم مسيطر، بل يكون الحكم من ذات الضمير؛ أي أن الإنسان بنفسه يستحضر العدالة من داخله ويكون للعدالة صوت بداخله أينما ذهب وفي أي اتجاه سار؛ لأنها عدالة وقرت في قلبه فأشبعت نفسه ودواخله وجوارحه عدلاً وإنصافاً، وأصبح مرتاح الضمير مطمئن النفس طيب السريرة، يعلم علم اليقين أنه وغيره سواء في الحقوق والواجبات، ويعلم أن العدل يقربه من التوحيد فتشرئبّ نفسه لهذا المعنى الخالد فيخلد بداخل قلبه، فالتوحيد أعظم العدل كما أن الشرك أعظم الظلم، قال تعالى: ﴿ شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾[1].

إن ربط العدالة الداخلية للمسلم بالتوحيد تجعل في داخله رقابة ذاتية ضد الظلم، وتغرس فيه الحذر الدائم من تجاوز حدود العدل، قال ابن القيم: "فإن الشرك أظلم الظلم، كما أن أعدل العدل التوحيد، فالعدل قرين التوحيد، والظلم قرين الشرك؛ ولهذا يجمع سبحانه بينهما، أما الأول ففي قوله ﴿ شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ وَالْمَلائِكَةُ وَأُوْلُوا الْعِلْمِ قَائِماً بِالْقِسْطِ ﴾[2]، وأما الثاني فكقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾[3]"[4].

بل إن العدالة النفسية تسمو بصاحبها من الشعور بتوحيد الله والشعور بالمساواة مع الآخر والشعور بعدم الظلم إلى الشعور بمحبة الله سبحانه وتعالى إذا هو مارس العدالة

---

(١) سورة آل عمران، الآية رقم: ١٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية رقم: ١٨.

(٣) سورة لقمان، الآية رقم: ١٣.

(٤) الفوائد لابن القيم، ص: ٨١.

اعتقاداً وسلوكاً ومنهجاً في التعامل، قال تعالى: ﴿ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [1]، فإنه ربط محبته بالممارسين للقسط، وهذا شرف عظيم للنفس الإنسانية إذا هي قامت بشعيرة العدل العظمى.

ثانياً: العدالة السياسية:

ويقصد بهذه العدالة تحقيق العدالة في تطبيقات السلطة وتعليماتها وأوامرها ونواهيها، فيصبح كل ما يصدر عن السلطة أو عن إمام المسلمين موافقاً لمقتضيات العدالة ومفاهيمها؛ لأن النظام العام الشرعي يحتم ذلك ويلزم به السلطة الحاكمة، يقول تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً ﴾ [2].

يقول الطبري: "فتأويل الآية إذاً: إذا كان الأمر على ما وصفنا إن الله يأمركم يا معشر ولاة أمور المسلمين أن تؤدوا ما ائتمنتكم عليه رعيتكم من فيئهم وحقوقهم وأموالهم وصدقاتهم إليهم على ما أمركم الله بأداء كل شيء من ذلك إلى ما هو له بعد أن تصير في أيديكم، لا تظلموها أهلها، ولا تستأثروا بشيء منها، ولا تضعوا شيئاً منها في غير موضعه، ولا تأخذوها إلا ممن أذن الله لكم بأخذها منه قبل أن تصير في أيديكم، ويأمركم إذا حكمتم بين رعيتكم أن تحكموا بينهم بالعدل والإنصاف، وذلك حكم الله الذي أنزل في كتابه وبيّنه على لسان رسوله، لا تعدوا ذلك فتجوروا عليهم" [3].

والسلطة السياسية في الدولة المسلمة مطالبة بتطبيق النظام العام الشرعي، وهذا الوجوب متعين في حقها؛ لأنها المنفذة الحقيقية لأحكامه وهي التي لابد من أن تحمل الناس عليه حملاً قد يكون قسرياً إذا دعت الحاجة، وما ذلك إلا لأن النظام العام يتطلب ذلك؛ لأن السلطة ستكتسب بدورها ريادة سياسية عن طريق إحلال العدل في ربوع دولتها وتمكين الله لها في الأرض وحمايتها من الظالمين والمتربصين وحصول النصرة الإلهية، قال شيخ الإسلام

---

(١) سورة الحجرات، الآية رقم: ٩.

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ٥٨.

(٣) تفسير الطبري ٥/ ١٤٦.

ابن تيمية، رحمه الله: "أمور الناس تستقيم في الدنيا مع العدل الذي فيه الاشتراك في أنواع الإثم أكثر مما تستقيم مع الظلم في الحقوق وإن لم تشترك في إثم؛ ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة، ويقال في الدنيا: تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام"[1].

ثالثاً: العدالة القانونية:

العدالة القانونية هي العدالة التي يسمونها المساواة أمام القانون، بحيث يكون القانون واحداً فلا يكون هناك قانون للأشراف وآخر لغيرهم، أو يكون هناك قانون للبيض وآخر للسود، بل يكون الجميع خاضعين لقانون واحد، وأن يكون تطبيق هذا القانون ملاحظاً فيه المساواة في الحكم لا فرق في التطبيق بين غني وفقير، وأبيض وأسود، ولا جنس وآخر، ولا جاهل ومتعلم، بل الجميع أمام القانون سواء، فلا تفاضل بين الناس في التطبيق؛ لأن التفاضل لا يكون في مخالفة القانون، بل التفاضل في المنافسة في الفضائل والقيم والأخلاق والمسابقة إلى تطبيق القانون على النفس والأسرة وما يليه الإنسان في أمور حياته المختلفة.

رابعاً: العدالة الدولية:

العدالة التي تقصد في هذا النوع ولم يغفل عنها النظام العام بل وضع قواعد لها وأحكام خاصة بها هي العدالة الدولية التي تبين لنا قواعد التعامل مع غير المسلمين من الكفار وأهل الذمة والمستأمنين وأهل الحرب، فهي عدالة دولية تجوزاً لأن طرفيها هما الدولة المسلمة وغيرها، سواء كانت على صعيد الدول الأخرى فتكون ضمن أحكام العلاقات الدولية، أو ما بين الدولة المسلمة والأشخاص غير المسلمين في داخل الدولة المسلمة الذين يقيمون فيها من أهل الذمة وأهل الأمان الذين سبقت الإشارة إلى شيء من أحكامهم، هذه العلاقات الدولية الموضوعة في ظل أحكام النظام العام الشرعي الخارجي للدولة هي علاقات موزونة بميزان الشرع الحكيم، واستنبطت من نصوصه وتشريعاته ومقاصده العامة، وفي ظل المصالح المستجلبة والمفاسد المستدفعة، وبالتالي فهي جزء لا يتجزأ من النظام العام الشرعي في الدولة المسلمة، وإذا تم السير في التعامل مع غير المسلمين وفقاً لتلك التعاليم والمناهج

(١) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ابن تيمية ٢٨/ ٨٤.

المرسومة ستتحقق قاعدة عريضة من التعامل الراقي والمتمدن والنبيل يمكن أن يطلق عليه العدالة الدولية، فهي عدالة متولدة من أحكام النظام العام الشرعي في الدولة المسلمة، وأساس ذلك قوله تعالى: ﴿ لا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾[2]، ففي هذه الآية أيضاً يأمر الله نبيه ﷺ بأن يحكم بين الناس بالعدل حتى لو كان المتحاكمون إليه ظلمة أعداء للإسلام، كما هو الحال مع اليهود، فإن كان الخطاب موجهاً لنبي الأمة الذي جاء بالرسالة العادلة فغيره من الناس مطالبون بالعدل من باب أولى.

يقول ابن كثير، رحمه الله: "وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط؛ أي بالحق والعدل وإن كانوا ظلمة خارجين عن طريق العدل، إن الله يحب المقسطين"[3].

خامساً: العدالة الاجتماعية:

العدالة الاجتماعية هي تمكين كل قوة في المجتمع من أن تعمل بمقدار طاقتها بعد أن تهيأ لها الفرص المناسبة لكي تظهر بذلك، فالعدالة الاجتماعية أن يستوي الجميع في الفرص المتاحة على السواء دون تفرقة بينهم، ولكن بعد ظهور فوارق الإبداع والعمل والإتقان توضع كل قوة من المجتمع في مكانها اللائق بها، وفي مقابل ذلك لا يتم إهمال العجزة وغير القادرين على العمل، بل تهيأ لهم الكفالة التي تمكنهم من العيش في الحياة ونيل حظهم وقسطهم من العدالة الاجتماعية المكفولة لهم، سواء كانوا صغاراً أو كباراً؛ لأن موجب العدالة الاجتماعية ليس التسوية المطلقة بين الناس، وإنما التسوية في تهيئة الفرص المناسبة، ثم يوسد كل فرد في المجتمع ما يصلح له، وهذا ما هدف إليه النظام العام الشرعي فيما سبق أن

---

(١) سورة الممتحنة، الآية رقم: ٨- ٩.

(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٤٢.

(٣) تفسير ابن كثير ٢/ ٦١.

أشير إليه في كفالة الحريات عندما قرر كفالة الحريات في التعليم والرأي والصحة والعمل، وبشكلٍ أوضح في حرية الملكية.

سادساً: العدالة القضائية:

وهي العدالة التي تتخذ في إجراءات التقاضي مع الخصوم، والحرية القضائية المكفولة للإنسان في أن يخاصم ويقاضي من شاء، وأن الناس عند القضاء سواء؛ لأن العدالة القضائية جزء من النظام العام ويتحقق النظام العام بتحققها، وهي في حاجة إلى قواعد النظام العام لتطبيق محتواها على الواقع، وهي مهمة للغاية لأنها تنصف المظلوم من الظالم، وتعيد الحقوق إلى نصابها الصحيح الذي أراده الشارع لها، وهي من أعظم الحقوق الإنسانية؛ لأن مرفق القضاء إذا تخلى عن العدالة القضائية في إجراءاته وأحكامه دب إليه الفساد ونخر فيه، فلم يعد بذلك الملاذ الآمن للباحث عن الحقيقة، ويكتوي الناس بنار الظلم وغلوائه، وقد سبقت الإشارة إلى شيء من مباحثه ومسائله في مبحث الإخلال بالنظام العام السياسي[1].

(١) راجع: التكافل الاجتماعي، د.مصطفى السباعي، ص: ١٢٠، العدالة الاجتماعية لفؤاد العادل، ص: ١٥١ وما بعدها.

المطلب الثالث

آثار مراعاة النظام العام في تحقيق العدالة في المجتمع في الأنظمة

أولاً: النظام الأساسي للحكم:

١- المادة الثامنة من النظام صريحة في تبيان هذه الآثار، حيث أكدت على مبدأ العدالة والمساواة في نظام الحكم فورد فيها: "يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية".

٢- نصت المادة (١٦) على أن: "للأموال حرمتها وعلى الدولة حمايتها وعلى المواطنين والمقيمين المحافظة عليها"، وهذا من مقتضيات العدالة؛ لأن الأموال لها شأن عظيم في التشريع الإسلامي، والمحافظة عليها وعدم الاعتداء على حق مالكها عدل وتطبيق صحيح يمنع تفشي الظلم وما يتبعه من السرقة والنهب والسلب والسطو، وهي ممارسات يأباها النظام العام ويأنف منها.

ويتبع هذا الأمر ما ورد في المادة (١٨) من أن الدولة تكفل حرية الملكية الخاصة وحرمتها، وأنه لا ينزع من أحد ملكه إلا للمصلحة العامة، على أن يعوض المالك تعويضاً عادلاً.

٣- الشأن القضائي هو المحور لتحقيق العدالة القضائية، وكذلك الشأن العقابي ذو علاقة متجذرة بالنظام العام العدلي؛ ذلك أن العقوبة إيلام وزجر وردع، فلابد من أن تخضع إجراءات تطبيقها إلى سياج عدلي يمنع وقوع الظلم أو التعسف في استخدام السلطة، ويمنح تحقيقاً متقناً للمتهم ويهيئ محاكمة عادلة له، وهذا كله من آثار مراعاة النظام العام الذي جعل من الشأن القضائي وإجراءاته صمام أمان لتحقيق العدالة وترسيخها، وهذا ما عني به النظام الأساسي للحكم عناية فائقة جداً تظهر من خلال النصوص النظامية الآتية:

أ- في المادة (١٩) أكد أنه: "تحظر المصادرة العامة للأموال، ولا تكون عقوبة المصادرة إلا بحكم قضائي"، وهذا تحقيق دقيق للمبدأ العدلي، فلا يمكن أن تكون المصادرة تصرفاً تعسفياً؛ لأنها إذا كانت كذلك تمثل فيها الاعتداء السافر على الأموال والأملاك والمقدرات والثروات، وانتهكت حقوق الناس والمواطنين بلا سبب يسمح بذلك؛ ولذا عهد بإيقاع هذه

العقوبة إلى المؤسسة القضائية تحقيقاً لأقصى درجات العدالة الممكنة.

ب- الحبس والتوقيف على الرغم من أنهما قد يكونان لموجب يستدعي ذلك فقد قيد النظام الأساسي للحكم هذين الأمرين بأن يكونا بموجب نظام قائم ينظم ذلك، وأن لا يكون أمراً تعسفياً مطلقاً، فقد نصت المادة (٣٦) على أن "توفر الدولة الأمن لجميع مواطنيها والمقيمين على إقليمها، ولا يجوز تقييد تصرفات أحد، أو توقيفه، أو حبسه، إلا بموجب أحكام النظام".

جـ - الأمور الشخصية المتعلقة بالمسكن والمراسلات والاتصالات حدد النظام ضوابط معينة لإجراء التفتيش عليها أو مراقبتها أو ملاحظتها، وذلك كله لتحقيق مبدأ العدالة القضائية، فقد نصت المادة (٣٧) على أن "للمساكن حرمتها، ولا يجوز دخولها بغير إذن صاحبها، ولا تفتيشها إلا في الحالات التي يبينها النظام"، وكذلك المادة (٤٠) نصت على أن "المراسلات البرقية والبريدية والمخابرات الهاتفية وغيرها من وسائل الاتصال مصونة، ولا يجوز مصادرتها أو تأخيرها أو الإطلاع عليها أو الاستماع إليها، إلا في الحالات التي يبينها النظام".

د - المادة (٣٨) من أهم المواد المتعلقة بالعدالة الجنائية على وجه التحديد، فقد بينت أن الإنسان لا تتم مؤاخذته على ذنب لم يعلم حظره، بل لابد من أن تكون العقوبة أو التجريم مسبوقاً بعلم وإدراك ودراية من الجميع، ولا تتم مؤاخذة المواطنين أو المقيمين على فعل شيء لم يدركوا منعه أو تحريمه، فقد نصت المادة على أن "العقوبة شخصية، ولا جريمة ولا عقوبة إلا بناء على نص شرعي أو نص نظامي، ولا عقاب إلا على الأعمال اللاحقة للعمل بالنص النظامي"، وهذا بلا شك من ضمانات تحقيق العدالة.

هـ - لقد جاءت المواد من المادة (٤٦) إلى المادة (٥٠) لتؤكد صراحة على تحقيق العدالة عبر الحرص على المؤسسة القضائية واستقلاليتها وحياديتها، وحق المواطنين والمقيمين كلهم على السواء في التقاضي، وأن التطبيق القضائي في الحكم على كل القضايا المعروضة على القضاء يكون للشريعة الإسلامية، ولم يكتفِ النظام بالوقوف عند هذا الحد، بل أكد مسألة تنفيذ الأحكام وتطبيقها وعهد بتطبيقها إلى أعلى سلطة في الدولة وهو الملك أو من ينيبه.

٤- العدالة الإنسانية ذات شأن كبير لدى المنظم السعودي، حيث جعل منها قضية جوهرية محورية، وخصص له نصاً نظامياً مستقلاً من خلال المادة (٢٦) التي نصت على أن: "تحمي الدولة حقوق الإنسان وفق الشريعة الإسلامية".

٥- العدالة الاجتماعية أيضاً كان لها النصيب الأكبر في نصوص النظام الأساسي للحكم، فبالإضافة إلى المادة (٢٢) التي سبق ذكرها والتي تتعلق بتحقيق التنمية الاجتماعية وفق خطة علمية عادلة جاءت نصوص أخرى متفرقة تصبّ كلها في إطار تحقيق العدالة الاجتماعية، فالمادة (٣٧) نصت على أن "تكفل الدولة حق المواطن وأسرته في حالة الطوارئ والمرض والعجز والشيخوخة، وتدعم نظام الضمان الاجتماعي، وتشجع المؤسسات والأفراد على الإسهام في الأعمال الخيرية"، والمادة (٢٨) أضافت إلى ما سبق أن "تيسر الدولة مجالات العمل لكل قادر عليه، وتسن الأنظمة التي تحمي العامل وصاحب العمل"، والمادة (٣٠) اهتمت بالشأن التعليمي فنصت على أن: "توفر الدولة التعليم العام وتلتزم بمكافحة الأمية"، أما المادة (٣١) فتناولت موضوع الصحة العامة وتوفيرها لكل مواطن فنصت على أن: "تعنى الدولة بالصحة العامة وتوفر الرعاية الصحية لكل مواطن".

ثانياً: يتجلى الحديث بصفة واضحة عن آثار مراعاة النظام العام في تحقيق العدالة في الأنظمة الأخرى وفي المجال القضائي تحديداً، حيث إن الأنظمة العدلية بنفسها أدوات قانونية لتحقيق العدالة، وهي بذاتها قد احتوت على نصوص نظامية تؤكد هذا الأمر ومن ذلك:

١- نظام القضاء ونظام ديوان المظالم الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٧٨ في ١٩/ ٩/ ١٤٢٨هـ حيث احتوى على نصوص تنظم مرفق القضاء وتحقق ضمانات أكيدة وراسخة لعدالة القضاء، من ذلك ما ورد في المادة الأولى من النظام حيث نصت على أن: "القضاة مستقلون، لا سلطان عليهم في قضائهم لغير أحكام الشريعة الإسلامية والأنظمة المرعية، وليس لأحد التدخل في القضاء"، ثم توالت بقية المواد والنصوص الأخرى التي تخدم هذا الغرض المتعلقة بترتيب المحاكم وولايتها، وإجراءات المحاكمة، وتعيين القضاة وواجباتهم والتفتيش على أعمالهم وتأديبهم، كذلك نظام ديوان المظالم حددت المادة الأولى منه ماهية هذا الجهاز العدلي بأنه هيئة قضاء إداري مستقلة ترتبط مباشرة بالملك، ويتولى الدعاوى

المتعلقة بالحقوق المقررة في نظم الخدمة المدنية والعسكرية والتقاعد، ودعاوى إلغاء القرارات الإدارية، ودعاوى التعويض، ودعاوى العقود التي تكون الجهة الإدارية طرفاً فيها، والدعاوى التأديبية، ودعاوى المنازعات الإدارية، وطلبات تنفيذ الأحكام الأجنبية، وأحكام المحكمين الأجنبية، فهذا الجهاز ونظامه يساهم بصورة فاعلة في تحقيق مبدأ العدالة المتعلقة بالولاية القضائية لديوان المظالم التي تختص برفع المظالم التي تقع من الدولة أو أجهزتها أو أحد العاملين فيها؛ حتى لا يضيع حق لإنسان في خضم هذا التعامل الذي يربط ما بين الفرد والدولة، وهو شأن إسلامي أصيل نابع من قواعد النظام العام الشرعي الذي جعل من مبدأ العدالة هماً وشأناً في محيط الدولة.

٢- نظام هيئة التحقيق والادعاء العام الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٥٦ في ٢٤/ ١٠/ ١٤٠٩هـ جاء مكملاً لأعمال الجهاز القضائي والعدلي فيما يتعلق بأعمال التحقيق والادعاء العام التي هي إحدى قنوات تحقيق العدالة في المجتمع من خلال ضمانات التحقيق الكافية التي تكفل لأي مواطن أو مقيم حريته وحقوقه الإنسانية ولا تتسبب في انتهاكها، ومن الإشارات الظاهرة في النظام ما أشارت إليه المادة الخامسة من أن أعضاء هيئة التحقيق والادعاء العام يتمتعون بالاستقلال التام ولا يخضعون في عملهم إلا لأحكام الشريعة الإسلامية والأنظمة المرعية، وليس لأحد التدخل في مجال عملهم.

٣- نظام المرافعات الشرعية المتوج بالمرسوم الملكي رقم م/ ٢١ في ٢٠/ ٥/ ١٤٢١هـ جاء على قائمة الأنظمة القضائية الجديدة التي تستهدف تحقيق العدالة في المجتمع، وقد سبقت الإشارة في ثنايا البحث إلى أن إجراءات المرافعة القضائية أو الشرعية تعد من النظام العام؛ لأنه أسلوب من أساليب تحقيق العدالة في المجتمع.

٤- نظام الإجراءات الجزائية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٣٩ في ٢٨/ ٧/ ١٤٢٢هـ عالج قضايا العدالة المتعلقة بالمجال الجنائي والجزائي توخياً لتحقيق أقصى درجات العدالة؛ نظراً لأن معظم الانتهاكات التي تقع على حقوق الإنسان عادة ما تكون في الجانب الجزائي أو الجنائي والمتعلق بالمتهم والجرائم، فيتم انتهاك الحريات الشخصية والحقوق المكفولة للأشخاص بكفالة الدستور لهم بذريعة التهم أو العمل الإجرامي أو الجنائي الذي وقع أو سيقع.

المبحث الثالث

تحقيق الأمن العام والسكينة العامة والصحة العامة

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول

المراد بتحقيق الأمن العام والسكينة العامة والصحة العامة

الباحثون المعاصرون عُنوا بتلك المجالات السابقة باعتبار أنها تمثل العناصر الأساسية لما يعرف بالضبط الإداري الذي يتغيا حماية النظام العام للدولة، وهو سياق قانوني صرف تأثر به الكتّاب والباحثون المتأخرون، وأصبحت العناصر السابق ذكرها (الأمن العام، والصحة العامة، والسكينة العامة) تمثل أقطاب الضبط الإداري، علماً أن الفقه الشرعي لا يحصر النظام العام في تلك الأمور فقط، ولا يطلق النظام ليتحدد بإطار إداري محصور، وإنما النظام العام أوسع من ذلك بكثير، فهو يتناول الحقوق الإلهية والمصالح العامة والمنافع المشتركة التي تهم الأفراد والمجتمع، وبالتالي فأهدافه ليست تلك العناصر الثلاثة فحسب، بل يحتويها ويحتوي ما هو أهم منها وأكبر على المستوى المصلحي العام للمجموع في كل شؤون الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية [(١)].

إن الضبط الإداري الذي يقصده القانونيون والذي يهدف إلى حماية النظام العام المحدد بالعناصر السابقة هو: "مجموعة القواعد والإجراءات التي تتخذها الإدارة مستخدمة امتيازات السلطة العامة بقصد تمكين الأفراد من التمتع بحقوقهم وحرياتهم، وبهدف المحافظة على النظام العام داخل الدولة" [(٢)].

ولهم في ذلك مفهومان يتعلقان بالعموم والخصوص، فالأول – أي العام – هو ما يهدف إلى المحافظة على النظام العام في المجتمع من خلال العناصر السابق ذكرها، سواء كان ذلك على مستوى الدولة أو على مستوى إحدى وحداتها الإقليمية، حيث يمارس الضبط

(١) راجع: حفظ النظام العام، سعيد الغامدي، ص: ٤ وما بعدها، حيث عني الباحث بدراسة تلك العناصر وفقاً لمنظور النظام العام بمنظوره الخاص.

(٢) القانون الإداري السعودي، د.السيد هيكل، ص: ١٠٨.

الإداري من رئيس وأعضاء السلطة المركزية في الحالة الأولى، ورؤساء الوحدات المحلية ومجالسها في حدود الأنظمة في الحالة الثانية.

أما الضبط الإداري الخاص فهو الذي نظمته نصوص خاصة تنظيمية ولائحية، وتعهد به إلى هيئة إدارية خاصة، إما بقصد الوقاية من الإخلال بزاوية من زوايا النظام العام المشار إليه في نشاط معين أو بالنسبة لمرفق محدد أو تجاه طائفة بذاتها من الأشخاص، بأساليب أكثر دقة وإحكاماً وأكثر تمشياً ومناسبةً لهذه الناحية الخاصة، ويعهد به إلى هيئة معينة، وهو بهذه الخصوصية يزود الإدارة باختصاصات وتدابير تتناسب مع الموضوع الذي تعالجه وتتجاوز عادة ما يسمح به الضبط الإداري بمفهومه العام، وقد يكون الضبط الإداري الخاص وضع بقصد تحقيق أهداف مغايرة لتلك التي يستهدفها الضبط الإداري العام بمعناه الفني الدقيق، فقد يتخصص الضبط الإداري من حيث هيئاته مثل الضبط الإداري الخاص بالسكك الحديدية، فهو ضبط إداري يخضع لنظام قانوني معين ويستهدف أغراض الأمن العام والسكينة العامة والصحة العامة في السكك الحديدية، ويعهد به إلى هيئة إدارية خاصة.

ومن أمثلة الضبط الإداري عندهم الذي يتخصص من حيث الأشخاص الخاضعين لأحكامه الضبط الخاص بالأجانب وبالأحداث والصيادلة والمهن الطبية وبالباعة الجائلين، ومن أمثلة الضبط الإداري الخاص بأنواع معينة من الأنشطة دون غيرها الرقابة على المرور والمباني والمحال الخطرة والمقلقة للراحة ونظافة الميادين العامة والطرق والشوارع، ومعظم الباحثين القانونيين يتفقون على أن ما يميز الضبط الإداري - سواء أكان عاماً أم خاصاً- هو استهدافه حماية النظام العام بعناصره المعروفة، فإذا لم يكن تقييد النشاط الفردي يستهدف تلك الغاية فإنه لا يعد ضبطاً إدارياً مهما أسبغ عليه من نعوت.

وأقرب ما يمكن أن يكون جهازاً ضبطياً في الفقه الإسلامي بهذا الوصف هو ما يعرف بولاية الحسبة، وهي كما وضحها ابن منظور: "والحسبة مصدر احتسابك الأجر على الله، تقول: فعلته حسبةً، واحتسب فيه احتساباً، والاحتساب: طلب الأجر، والاسم الحِسبة بالكسر وهو الأجر"[1].

(١) لسان العرب لابن منظور ١/ ٣١٤.

وقد عرفها الماوردي - رحمه الله - بقوله: "هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله"[1].

وفي ضوء ما تقدم يمكن التعريف بالمصطلحات الثلاثة: الأمن العام، والسكينة العامة، والصحة العامة، وفق الآتي:

أولاً: الأمن العام:

الأمن في اللغة من: "أمن أمناً وأماناً وأمانة، اطمأن ولم يخف فهو آمن، وأمِن، وأمين، وأمن البلد: اطمأن فيه أهله فأمن الشر، ومنه يسلم، وأمن فلاناً على كذا: وثق فيه واطمأن إليه، أو جعله أميناً عليه، قال تعالى: ﴿ هَلْ ءَامَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَآ أَمِنتُكُمْ عَلَىٰٓ أَخِيهِ مِن قَبْلُ ﴾[2]"[3].

وقال الراغب: "أصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف"[4].

وفي الاصطلاح المعاصر: عرفه بعضهم بأنه: "الحالة التي يكون فيها الإنسان محمياً ضد خطر يتهدده".

وهناك من يرى أن الأمن: "الحالة التي تتوفر حين لا يقع في البلاد إخلال بالنظام، إما في صورة جرائم يعاقب عليها، وإما في صورة نشاط خطر يدعو إلى اتخاذ تدابير الوقاية حتى يمنع النشاط الخطر من أن يترجم نفسه إلى جريمة من الجرائم"[5].

ثانياً: السكينة العامة:

السكينة في اللغة: من سكن سكوناً معناه: قر واستقر، واستكنّ معناها خضع وذل مأخوذة من المسكنة وهي بمعنى الوداعة والوقار والاستقرار والأمن، يقال: رجل وديع

(١) الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ٢٤٠، وراجع: أهلية الولايات السلطانية، د. عبدالله الطريقي، ص: ١٦٧.

(٢) سورة يوسف، الآية رقم: ٦٤.

(٣) المعجم الوسيط ١/ ٢٧.

(٤) المفردات للراغب الأصفهاني، ص: ٢٥.

(٥) مقال: المفهوم الأمني في الإسلام في مجلة " الأمن "، عدد (٢)، ١٤٠٨هـ، ص: ١٦ للباحث: علي الجحني.

وقور ساكن هادي، وقيل: السكينة هي الطمأنينة، وقيل: هي الوقار وما يسكن به الإنسان"[1].

وورد لفظ السكينة في القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَاناً مَعَ إِيمَانِهِمْ ﴾[2]، وفي قوله تعالى: ﴿ فَأَنْزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ ﴾[3].

وعبر عنها المفسرون بأنها: "الطمأنينة والثبات والأمن وسكون النفس والربط على القلوب"[4]. وفي الاصطلاح المعاصر يقصد بها منع مظاهر الإزعاج والمضايقات التي تتجاوز المضايقات العادية للحياة في جماعة، وتُبنى حماية القانون لسكينة المواطنين على عدة اعتبارات من أهمها أن حق الإنسان في حياة خالية من الإزعاج والضوضاء هو حق دستوري على الدولة أن تكفله لمواطنيها، ثم إن الضوضاء شكل من أشكال تلوث البيئة بالمفهوم العلمي والقانوني معاً وللإنسان الحق في حياة خالية من التلوث، فضلاً عن الفوائد العملية الجمة التي تعود على الدولة وعلى المواطن من جراء تحقيق السكينة العامة[5].

ثالثاً: الصحة العامة:

الصحة في اللغة خلاف السقم، قال ابن منظور: "الصُّح والصِّحة والصحاح، خلاف السقم وذهاب المرض، وهو أيضاً البراءة من كل عيب وريب"[6].

أما في الاصطلاح الشرعي فالصحة تطلق أيضاً ضد المرض، والمرض نوعان؛ مرض القلوب وهو المرض المعنوي، ومرض الأبدان وهو المرض الحسي، ومثال المرض المعنوي ما يحصل من شبهات وشهوات على القلب تصرفه عن معرفة الطريق الصحيح، وأما المرض الحسي فيراد به حفظ الصحة والحمية عن الأمور المؤذية[7].

أما الصحة العامة بالمفهوم القانوني فهي تعني حماية المواطنين مما قد يتهدد صحتهم من

(١) راجع: لسان العرب لابن منظور ١٣/ ٢١٣.

(٢) سورة الفتح، الآية رقم: ٤.

(٣) سورة الفتح، الآية رقم: ٢٦.

(٤) راجع: روح المعاني للألوسي ٢٦/ ٩٢، فتح القدير للشوكاني ٢/ ٣٤٧.

(٥) راجع: مضمون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري، د.محمد بدران، ص: ٧٤-٧٨.

(٦) لسان العرب لابن منظور ٢/ ٥٠٧.

(٧) راجع: الطب النبوي لابن القيم، ص: ٥.

أمراض أو أوبئة؛ وذلك باتخاذ التدابير والوسائل اللازمة للعمل على وقايتهم من الأمراض، ومنع انتشار الأوبئة عن طريق التحصين والحماية من الأمراض المعدية وكل ما من شأنه الإضرار بصحة المواطنين[1].

(١) راجع: أسس الثقافة الصحية، د.عبدالرزاق صالح، د.حازم صبري، ص: ١٠، أسس الثقافة الصحية، د.منال عبدالوهاب، ص: ١٨.

المطلب الثاني

آثار مراعاة النظام العام في تحقيق الأمن العام والسكينة العامة والصحة العامة

أولاً : أثر النظام العام في تحقيق الأمن العام في الفقه :

آثار مراعاة النظام العام في تحقيق الأمن العام سواء الأمن الشامل أو السلامة العامة تتمثل في النصوص الشرعية العامة التي جاءت لمراعاة الضرورات الخمس التي تعد من النظام العام، ففي سبيل حفظ الدين مثلاً - وهو أول الضرورات الخمس- حرم النظام العام الشرعي الردة وهي الكفر بعد الإسلام، وجعل عقوبة ذلك القتل حيث قال عليه الصلاة والسلام: (من بدل دينه فاقتلوه) [1]، وفي سبيل حفظ النفس حرم الله القتل وسفك الدماء، وتوعد أشد الوعيد من يفعل ذلك، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ اللهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً﴾ [2]، وقال عليه الصلاة والسلام: (لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض) [3].

أما في مجال الأمن الأسري والسلامة العائلية فقد حرم الشرع المطهر الزنا لأجل حفظ الأنساب والنسل، وجعل ذلك من ضمن نظامه العام الشرعي، قال تعالى: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً﴾ [4].

وفي مجال الأمن الفكري والعقلي والسلامة الذهنية العقلية حرم الشرع الحنيف كل ما يؤذي هذه الحاسة وكل ما يؤدي إلى تعطيل هذه النعمة من المخدرات والمسكرات وأنواعها، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [5]، وفيما يتعلق بالأمن المالي والاقتصادي وسلامة الممتلكات ومقدرات الناس وأموالهم حرم الإسلام السرقة، قال سبحانه: ﴿وَالسَّارِقُ

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد، باب لا يعذب بعذاب الله (حديث: ٣٠١٧).

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ٩٣.

(٣) أخرجه البخاري في كتاب الفتن، باب لا ترجعوا بعدي كفاراً (حديث: ٧٠٧٦)، ومسلم في كتاب الإيمان، باب معنى قول النبي ﷺ: "لا ترجعوا بعدي كفاراً" (حديث: ١١٨).

(٤) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣٢.

(٥) سورة المائدة، الآية رقم: ٩٠.

وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللهِ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ [(١)].

كما أن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تعد شاهداً حياً على هذه الآثار، يقول الإمام الغزالي عن شعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعلاقتها بالأمن العام أنها: "القطب الأعظم في الدين، والمنهج الذي ابتعث الله له النبيين أجمعين، ولو طوى بساطه وأهمل عمله وعلمه لتعطلت النبوة، واضمحلت الديانة، وعمت الفتنة، وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتسع التمزق، وخربت البلاد، وهلك العباد" [(٢)].

يقول الشيخ عبدالقادر عودة: "وترتب على إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن أصبح الأفراد ملزمين بالتعاون على إقرار النظام وحفظ الأمن ومحاربة الإجرام، وأن يقيموا من أنفسهم حماة لمنع الجرائم والمعاصي، وحماية الأخلاق، وكان في هذا كله الضمان الكافي لحماية الجماعة من الإجرام، وحماية أخلاقها من الانحلال، وحماية وحدتها من التفكك، وحماية نظامها من الآراء الطائشة والمذاهب الهدامة، بل كان فيه الضمان الكافي للقضاء على المفاسد في مكانها وقبل ظهورها وانتشارها" [(٣)].

ثانياً: أثر النظام العام في تحقيق السكينة العامة في الفقه:

في السياق القرآني آيات تؤكد حظر بعض الصور المضادة للسكينة والتي تتعارض معها أو قد لا تتحقق بوجودها، مثل رفع الصوت والضوضاء، كقوله تعالى: ﴿ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ﴾ [(٤)].

وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لا تَشْعُرُونَ، إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللهِ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ ﴾ [(٥)].

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٨.

(٢) إحياء علوم الدين للغزالي ٢/ ٣٠٦.

(٣) التشريع الجنائي الإسلامي، د.عبدالقادر عودة ١/ ٥١٢- ٥١٣، وراجع: كتابي د.محمد أبو زهرة، الجريمة، ص: ١٥، العقوبة، ص: ٢٦، وكذلك دور الحسبة في حماية المصالح، د.شوكت عليان، ص: ٣٤-٣٧.

(٤) سورة لقمان، الآية رقم: ١٩.

(٥) سورة الحجرات، الآية رقم: ٢-٣.

كما أن منهج السنة لم يختلف عن منهج القرآن الكريم في تقرير الحماية الكاملة للسكينة الإنسانية العامة، ومكافحة ما يضادها من وسائل الضوضاء والإزعاج الشعوري والإقلاق النفسي، فالنبي - عليه الصلاة والسلام- ينهى عن الجلبة والضجيج، ويأمر بلزوم السكينة والسلوك المرتب؛ وقاية لما يترتب على ذلك من نتائج عكسية تنشر الفوضى وتقضي على الاستقرار، ومن ذلك قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه أبو هريرة ﷺ : (إذا ثوب بالصلاة فلا يسعى إليها أحدكم، ولكن ليمشِ وعليه السكينة والوقار، صلِّ ما أدركت، واقضِ ما سبقك) [1].

ثالثاً: أثر النظام العام في تحقيق الصحة العامة في الفقه:

الشريعة أرست ركائز الصحة العامة وأوضحت ما يجب أن يكون عليه الإنسان المسلم في سلوكه الصحي الذي لا يسبب الضرر على بدنه أو عقله أو قلبه أو أحد أعضائه.

قال تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ ﴾ [2].

كما قال سبحانه: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا.. ﴾ [3]، فهنا حرم الشارع الحكيم من الأشربة كل مسكر ومُذهب للعقل، وجعل الخمر عنوان ذلك فيندرج تحتها كل مسكر ولو قليلاً، وما أسكر كثيره فهو أولى بالحكم كالمخدرات المصنعة والمزروعة، وكذلك السنة مليئة بالنصوص المماثلة، ومن ذلك ما رواه جابر ﷺ ، أن رسول الله ﷺ: (نهى أن يبال في الماء الراكد) [4]، وقوله ﷺ: (إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوها، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها)[5].

---

(١) رواه مسلم في كتاب المساجد ، باب استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة ، (حديث : ١٥٤) .

(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٣.

(٣) سورة البقرة، الآية رقم: ٢١٩.

(٤) رواه مسلم في كتاب الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد، حديث (٩٤).

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الطب ، باب ما يذكر في الطاعون (حديث: ٥٧٢٨).

المطلب الثالث

آثار مراعاة النظام العام في تحقيق الأمن العام والسكينة العامة والصحة العامة في الأنظمة

أولاً: الأمن العام وتحقيقه في النظام السعودي:

الدراسة ستكون لمصطلح الأمن العام المتداول ضمن حدود الضبط الإداري، وهذا أقرب ما يكون إلى مصطلح السلامة العامة، وقد أطلق عليه بعض الباحثين هذا الاسم لكي لا يتداخل مع الاسم الواسع للأمن العام على مستوى الدولة؛ ولذا سيكون التناول لوجهة نظر النظام حول هذا المفهوم، وكذلك الاستشهاد بالنظام السعودي لن يخرج عن إطار المفهوم التقليدي للأمن العام، ومن صور رعاية ذلك:

١- النظام الأساسي للحكم الصادر بالمرسوم الملكي رقم أ/ ٩٠ في ٢٧/ ٨/ ١٤١٢هـ أكد في المادة السادسة والثلاثين أن من مهمات الدولة أن توفر "الأمن لجميع مواطنيها والمقيمين على إقليمها.."، كما أكدت المادة التاسعة والثلاثون: "أن تلتزم وسائل الإعلام والنشر وجميع وسائل التعبير بالكلمة الطيبة وبأنظمة الدولة، وتسهم في تثقيف الأمة ودعم وحدتها وحظر ما يؤدي إلى الفتنة والانقسام أو يمس بأمن الدولة".

٢- تضمن نظام المرور الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٨٥ وتاريخ ٢٦/ ١٠/ ١٤٢٨هـ عدداً من المواد التي تعنى بتوفير الأمن والسلامة لرواد الطريق وقادة المركبات، وتضمن النظام حضراً لعدد من الممارسات وفرض بعض العقوبات والجزاءات عليها.

٣- ورد في المادة السادسة عشرة من قواعد تنظيم لوحات الدعاية والإعلان الصادرة بالمرسوم الملكي رقم م/ ٣٥ وتاريخ ٢٨/ ١٢/ ١٤١٢هـ مراعاة جانب الأمن والسلامة في وضع اللوحات الدعائية والإعلانات حتى لا تضر بالآخرين، حيث نصت المادة على أنه: "يجب على كل مرخص له أن يراعي مقتضيات الأمن والسلامة وعدم تشويه المناظر الطبيعية عند وضع الإعلان".

٤- أنظمة الدفاع المدني تعنى بالدرجة الأولى بتوفير الأمن والسلامة العامة

للأشخاص والأرواح والممتلكات العامة والخاصة، حيث ورد في نظام الدفاع المدني الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ١٠ في ١٠/ ٥/ ١٤٠٦هـ في المادة الأولى منه تعريف الدفاع المدني بأنه مجموعة الإجراءات والأعمال اللازمة لحماية السكان والممتلكات العامة والخاصة من أخطار الحرائق والكوارث والحروب المختلفة، وإغاثة المنكوبين، وتأمين سلامة المواصلات والاتصالات وسير العمل في المرافق العامة، وحماية مصادر الثروة الوطنية في زمن السلم وفي حالات الحرب والطوارئ... ثم ذكرت المادة عدداً من تلك الإجراءات منها: تنظيم قواعد ووسائل الإنذار من الأخطار والغارات الجوية، تنظيم قواعد ووسائل السلامة والأمن الصناعي، مكافحة الحرائق وإطفاؤها وأعمال الإنقاذ والإسعاف والإغاثة، مراقبة الغارات والوقاية ضد أسلحة التدمير في حالة السلم والحرب..، تنفيذ خطط الإيواء في حالات الحرب والطوارئ..، بناء المخابئ العامة وإدارتها والإشراف على المخابئ الخاصة لوقاية السكان وتخزين مختلف المواد والتجهيزات اللازمة لاستمرار الحياة في حالات الحرب والطوارئ والكوارث.

٥- صدور نظام خاص متكامل بحماية المرافق العامة في الدولة بموجب المرسوم الملكي رقم م/ ٦٢ وتاريخ ٢٠/ ١٢/ ١٤٠٥هـ ويعنى بالمرافق العامة، مثل: مرفق المياه، ومرفق المجاري وتصريف السيول، والكهرباء، والهاتف، والطرق العامة، والسكك الحديدية، كما يشمل المرافق الأخرى، وهذه المرافق تقدم خدمة مهمة وحساسة للمجتمع ترتقي إلى أن تكون في درجة أمنية بالنسبة لهم؛ لأنها أصبحت في إطار الضرورات التي لا يستغنى عنها، فالماء وأهميته أصبح مطلباً وحاجة، وأصبحت قضايا المياه والجفاف تمثل أمناً مائياً، وكذلك الكهرباء ووسائل الاتصالات لأن انقطاعها أو تعثرها يمثل خللاً في المجتمع.

ثانياً: السكينة العامة والصحة العامة وتحقيقهما في النظام السعودي:

السكينة العامة والصحة العامة يعدان هدفاً تشريعياً أساسياً، والنظام العام يهدف إلى تحقيقهما، ومن أهم التنظيمات التي تتناولهما ما يلي:

١- نظام الأنشطة المقلقة للراحة أو الخطرة أو المضرة بالصحة أو البيئة، حيث صدر النظام بالمرسوم الملكي رقم م/ ١٤ وتاريخ ٨/ ٤/ ١٤٢٣هـ ليضع قيوداً وشروطاً على

ممارسة تلك الأنشطة، وهي أنشطة مضرة بالصحة العامة والسكينة العامة.

٢- الحسبة لها دورها المؤثر والأساسي في الفقه الإسلامي في تقرير حماية الصحة العامة وكذلك السكينة العامة، وهي في النظام السعودي أكثر وضوحاً وتركيزاً، فقد صدر المرسوم الملكي رقم م/ ٣٧ وتاريخ ٢٦/ ١٠/ ١٤٠٠هـ بالموافقة على نظام هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجاء في المادة التاسعة توصيف لمهماتها وواجباتها، ومنها النهي عن المنكر بما يحول دون ارتكاب المحرمات والممنوعات شرعاً، ولا شك في أن المحرمات والممنوعات التي حرمتها الشريعة مؤثرة في الصحة العامة للمجتمع، فلم ينهَ الدين إلا عما فيه ضرر بيِّن وواضح.

٣- أيضاً أوكل المنظم السعودي الجزء الأكبر من عمليات الضبط الإداري فيما يتعلق بالصحة العامة وكذلك السكينة العامة لوزارة الشؤون البلدية والقروية، وذلك بموجب المرسوم الملكي رقم م/ ٥ في ٢١/ ٢/ ١٣٩٧هـ المتضمن الموافقة على النظام، وتضمن النظام في مادته الخامسة من الفصل الثاني المختص ببيان وظائف البلدية أن البلدية تقوم بجميع الأعمال المتعلقة بتنظيم منطقتها وإصلاحها وتجميلها والمحافظة على الصحة والأمن والراحة والسلامة العامة.

٤- لعل من أشمل ما يجمع شتات الرعاية للصحة العامة على وجه الخصوص هو ما صدر به المرسوم الملكي رقم م/ ١١ في ٢٣/ ٣/ ١٤٢٣هـ القاضي بالموافقة على النظام الصحي، وهو نظام كامل يعنى بكل مواده وبنوده بالصحة العامة ورعايتها على جميع أنواعها وفئاتها، سواء كانت الرعاية الصحية الأولية أو الرعاية الصحية الثانوية أو الرعاية الصحية التخصصية، وقد حددت المادة الثانية منه هدفه وما يصبو إلى تحقيقه، حيث أكدت أن هدف النظام هو "ضمان توفير الرعاية الصحة الشاملة المتكاملة لجميع السكان بطريقة عادلة وميسرة وتنظيمها".

وأوضحت المادة الثالثة مجالات الصحة العامة التي يمكن تحقيقها، ومن ذلك: سلامة مياه الشرب وصلاحيتها، سلامة الصرف الصحي وتنقيته، سلامة الأغذية المتداولة، سلامة الأدوية والعقاقير والمستلزمات الطبية المتداولة ومراقبة استعمالها، حماية المجتمع من آثار

أخطار المخدرات والمسكرات، حماية البلاد من الأوبئة، حماية البيئة من أخطار التلوث بأنواعه، وضع الاشتراطات الصحية لاستعمال الأماكن العامة، نشر التوعية الصحية بين السكان.

المبحث الرابـــع
ضبـــط الســـلوك الإنســـاني

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول
المراد بضبط السلوك الإنساني

أصل نظرية الشعور الأخلاقي للسلوك الإنساني في الإسلام أن الفطـرة الإنـسانية هـي التي قادت إلى هذا السلوك ومعرفته، هذه الفطرة هي فطرة الله التي فطر الناس عليهـا، قـال تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا، قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا، وَقَـدْ خَـابَ مَـنْ دَسَّاهَا ﴾[1].

فهذا الشعور يحمل الإنسان على حب بعض الصفات وكراهة أخرى: "وهـو وإن كـان متفاوتا وعلى أقدار متنوعة في مختلف أنواع البشر إلا أن الشعور العام بقطع النظر عن الأفراد لا يزال يحكم على بعض السجايا الخلقية بالحسن وعلى بعضها بالقبح في كل زمان" [2].

والأخلاق المتعلقة بالسلوك الإنساني عرفها الغزالي بأنها: "هيئة في النفس راسخة عنهـا تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنهـا الأفعال الجميلة المحددة عقلاً وشرعاً سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً، وإن كان الـصادر عنهـا الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقاً سيئاً" [3].

عناية النظام العام بالسلوك الإنساني:

عناية النظام العام بالأخلاق أمر أساس وركيزة من ركـائزه، وهـي جـاءت مـن عنايـة التشريع الإسلامي لها من حيث هـي جـوهر للإسـلام وروح لـه، ومكـون حقيقـي لجميـع جوانبه، وقاسم مشترك لجميع أحكامه؛ لأن الخلق الحسن مبدأ من المبادئ الأساسية، وهـذه العناية جاءت لتؤكد أن الإنسان بالأخلاق يمتثل للنظام العام والأحكام، وبـالأخلاق يتـأثر

---

(١) سورة الشمس، الآية رقم: ٧ - ١٠.

(٢) نظام الحياة في الإسلام لأبي الأعلى المودودي، ص: ٥، ١٤-١٥.

(٣) إحياء علوم الدين للغزالي ٣/ ٥٣.

سلوكه الإنساني إلى الأفضل، ويبدأ في الترقي في السلوك حتى يصل إلى درجات السلوك المطلوبة للحياة الاجتماعية الفاضلة، ويتحرر من هوى النفس والذات ونزعات الشيطان، ويمتثل لأحكام الحق سبحانه وأوامره ونواهيه. لم ينفك النظام العام يوماً عن مسار الأخلاق من حيث هي مبادئ تتشكل بموجبها هوية المجتمع، ومن حيث هي مناهج ينهل منها أفراده بالخلق القويم؛ لأنها من الأهداف الأساسية لرسالة النبي ﷺ كما قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ ﴾ [1].

ولعل أبرز وأهم ما يميز برنامج النظام العام الشرعي في تحقيقه لهذا الهدف أنه يعتمد على قاعدة أخلاقية واسعة امتازت بالمعيارية الأخلاقية؛ أي أنها قاعدة تهتم بما يجب أن يكون لا بما هو كائن، فهي تسعى بالإنسان إلى معارج الرقي الروحي والسمو الوجداني، ولا ترضى بالواقع ولا تقنع به إذا كان مخالفاً للمثل ومعارضاً لمنظومة القيم التي تسعى إلى تحقيقها، فهي تعمل جاهدة من خلال أحكام صارمة إلى حمل الناس على تلك السلوكيات وتلك المثل لتغيير واقعهم بها واصطباغ حياتهم من خلالها والنهوض بهم إلى ما هو أعز وأكرم، فتعلو بها من مستواه الحيواني الذي يقتصر على الماديات إلى المستوى اللائق بكرامة الإنسان وتقدمه ورقيه [2].

إن المنهج الإسلامي في ضبط السلوك الإنساني يهدف إلى إقامة نظام للحياة بين الناس ينهض بنيانه على المعروف ولا يشوبه شيء من المنكر، ويدعوهم إلى أن يقيموا الخيرات في كل زمان ومكان، وأن يشيعوا إقامة هذه الخيرات في العالم، وهذه هي مهمة المجتمع الإسلامي والأمة الإسلامية [3].

(١) سورة الجمعة، الآية رقم: ٢.

(٢) راجع: معالم الثقافة الإسلامية، د.عبدالكريم عثمان، ص: ٢٨٩.

(٣) راجع: نظام الحياة في الإسلام لأبي يعلى المودودي، ص: ٢٠.

المطلب الثاني

آثار مراعاة النظام العام في ضبط السلوك الإنساني في الفقه

أولاً : السلوكيات الحسية :

١ – السلوك التعبدي : بعض آيات القرآن الكريم تمثل بذاتها منهجاً وبرنامجاً للسلوك القويم وضابطاً ومعياراً لما يصح منه وما لا يصح ويأتي على قمة تلك السلوكيات التي تناولها السياق القرآني كثيراً السلوكيات العبادية فهذبها وأرشدها ووجه إلى أن صرفها لا يكون إلا لله وحده وبناء على اقتداء ومنهج الرسول عليه الصلاة والسلام فالسلوك العبادي لا يصرف إلا الله ولا يصرف الإنسان شيئاً من العبادة لغيره سبحانه وتلك العبادة هي العبادة المحبوبة لله والمرضية له ، قال سبحانه: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ ﴾ [(١)].

والسلوك العبادي هو السلوك المسيطر على جميع أنواع السلوك الإنساني في ظل النظام العام لتعلقه بالأجر والثواب والخير والإحسان واعتبار هذا الفعل أو ذاك ذا جدوى ديانية تعتبر قيمة مضافة إلى سجل الإنسان المسلم في حياته الدنيا لتتحقق له السعادة الأخروية التي هي غاية النظام العام الأساسية .

٢ – السلوك الإنساني التعايشي : النظام العام أسس سلوكاً إنسانياً تعايشياً مرتبطاً بعلم الحياة ، ويتجلى ذلك في قواعد المحافظة على الحياة حيث يعتبر النظام العام الشرعي كل سلوك يحافظ على الحياة الإنسانية ويمنحها الاستمرارية سلوكاً أخلاقياً وإنسانياً ولذا حرم النظام العام القتل والانتحار وإخافة الناس لأنها سلوكيات تخالف الهدف الإنساني الحياتي بل هي تعوق مسيرة الحياة وتهدمها وتمنع من استمرارها فأنشأ النظام العام قاعدة الإحسان وحارب خطط الفساد مهما كان نوعها وحجمها قال سبحانه: ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللهُ إِلَيْكَ وَلا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الأَرْضِ إِنَّ اللهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ [(٢)].

وتتجلى أكثر روابط السلوك الإنساني الأخلاقي التعايشي مع النظام العام في أنه جعل

---

(١) سورة الذاريات ، الآية رقم : ٥٦ .

(٢) سورة القصص ، الآية رقم : ٧٧ .

منه سلوكاً إلزامياً وحمل صاحبه مسؤولية تجاه تلك التصرفات والسلوكيات لأن زوال فكـرة الإلزام يقضي على جوهر الغاية التي يحققها الضبط السلوكي فـإذا انعـدم الإلـزام انعـدمت المسؤولية وإذا انعدمت المسؤولية ضاع كل أمل في وضع الحق في نصابه وإقامة العدالة ، وقد قرر شيخ الإسلام ابن تيمية والشاطبي رحمهما الله كثيراً عامـل الارتبـاط بـين هـذا الـسلوك والنظام العام[(١)] .

٣ – السلوك الحضاري الاجتماعي : النظام العـام الـشرعي يريـد أن يـتم الوصـول إلى حضارة كاملة ورقي أخلاقي ونبوغ إنساني وإبداع حياتي ، كل ذلك من خلال الالتزام بأقصى درجات السلوك الإنساني المتناهية ، فهو لا يرتضي بالحد الأدنى فقط من الـسلوك بـل يرقـى بأفراده ومجتمعه إلى أن يكونوا مصدراً للسلوك الإنساني الصحيح ومثالاً حياً لما وصلت إليـه مناهج السلوك الراقية فيخلق في الإنسان مزية " الاستعداد الدائم للصعود.. الاسـتعداد لأن يتفوق على نفسه ويرتفع على الواقع ليبلغ المثال وقد لا يبلغه في كل مرة بل قد لا يبلغه أية مرة ولكنه يحاول ما دام يوجه إلى الطريق وفي محاولته يظل يرتقي ويرتفع ... ويحقق كيانـه كـاملا كما أراده الله ، ويترقى في مراتب الكمال عـن طريـق تحليـه بالـصفت المثاليـة لتهـذيب نفسه والارتقاء بها في مدارج المثالية والكمال..."[(٢)] .

ثانياً: السلوكيات المعنوية :

١ – السلوك الإنساني المتعلق بالحياء : الحياء من الفضائل السلوكية الأخلاقية التي حث عليها الإسلام ورغب فيها وأعلى من شأنها وجعلها من قواعد النظام العام الشرعي ، حيـث جعل الإسلام الحياء جزءاً من الإيمان كما قال عليـه الـصلاة والـسلام : (الحيـاء شـعبة مـن الإيمان)[(٣)] والحياء كما قال الراغـب الأصـفهاني هـو : " انقبـاض الـنفس عـن القبـائح "[(٤)] ، وحقيقته كما نقل النووي عن بعض العلماء قولهم : "أنه خلق يبعث على ترك القبيح ويمنع من

---

(١) راجع : مجموع الفتاوي لشيخ الإسـلام ابـن تيميـة ١٩/ ٢٧٣-٢٧٤ ، الموافقـات للـشاطبي ٢/ ١٦٣-١٦٨ ، نظام الأخلاق في الإسلام ، د. محمد عقله ، ص : ١٠٤-١٠٥ .

(٢) الإنسان الصالح ، علي الغامدي ، ص : ٢٠٧ وما بعدها.

(٣) رواه مسلم في كتاب الإيمان ، باب بيان عدد شعب الإيمان (حديث : ٥٧) .

(٤) الذريعة إلى مكارم الشريعة للأصفهاني ، ص : ٢٨٨ .

التقصير في حق ذي الحق"[1] ، فهو شعور نفسي ناشئ عن الخوف من اللوم أو الإدانة بالرذيلة أو السوء ويتحول إلى سلوك خارجي يمارسه الشخص في عدم الإقدام على شيء من ذلك ، وبالحياء يصون الإنسان نفسه ويحول بينه وبين الوقوع في الغواية والقبح على عكس من سُلب هذه السلوك النفسي فإنه يقدم على ما يشاء ويقترف المعاصي والمنكرات والجرائم دونما رادع إذا زاجر كما قال عليه الصلاة والسلام : (إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى إذا لم تستح فأصنع ما شئت)[2] .

٢ – السلوك الإنساني المتعلق بالعفة : العفة من السلوكيات الإنسانية الأخلاقية التي رغب الإسلام فيها ، ولها معنيان يتعلقان بالقوة الشهوانية المتصلة بالفرج والبطن ، حيث عرفها الأصفهاني بقوله : " ضبط النفس عن الملاذ الحيوانية "[3] ، كما عرفها الماوردي بأنها "ضبط الفرج عن الحرام "[4] ، ويندرج تحت خلق العفة كثير من الفضائل الخلقية كالقناعة والصبر والزهد وغيرها لذا فإن عدمها كما يقول الأصفهاني يقضي على جميع المحاسن ويعري من لبوس المحامد ومن اتسم بها قامت له العفة بحجة ما سواها من الفضائل وسهلت له سبيل الوصول إلى المحاسن .

قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيراً مِنْ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ﴾[5] . فأمر في هاتين الآيتين بقطع شجرتين يتفرع عنهما جل الرذائل والمآثم[6] .

٣ – السلوك الإنساني المتعلق بالصبر: الصبر هو حبس النفس عن التسخط بالمقدور وحبس اللسان عن الشكوى وحبس الجوارح عن المعصية[7] .

وهو من الأخلاق الفاضلة التي تنتج سلوكاً قوياً يتعامل به الإنسان المسلم في كل ما

---

(١) رياض الصالحين للنووي ، ص : ٣١٨ .

(٢) رواه البخاري في كتاب الأدب باب إذا لم تستح فاصنع ما شئت (حديث : ٦١٢٠) .

(٣) الذريعة إلى مكارم الشريعة للأصفهاني ، ص : ٣١٨ .

(٤) أدب الدنيا والدين للماوردي ، ص : ٢٩٣ .

(٥) سورة الحجرات ، الآية رقم : ١٢ .

(٦) راجع : الذريعة إلى مكارم الشريعة للأصفهاني ، ص : ٣١٨-٣١٩.

(٧) راجع : الوابل الصيب من الكلم الطيب لابن القيم ، ص : ٣ .

يعرض له من أمور أو مشكلات أو ابتلاءات ، فقد حث الإسلام على هذه الفضيلة في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا ﴾[1] ؛ لأن الإنسان معرض في حياته للمحن والمصائب والنفس بطبيعتها تجزع عند نزول الآلام ومتى استسلم الإنسان لذلك الجزع فإنه يصاب بأمراض نفسية كثيرة من اليأس والهم والحزن ، ولا ملاذ للإنسان من ذلك إلا الصبر الذي هو : "حبس النفس عن الجزع "[2] ، والصبر من الأمور التي لا يمكن للإنسان أن يستغني عنها بحال من الأحوال .

(١) سورة آل عمران ، الآية رقم : ٢٠٠ .

(٢) ذم الهوى لابن الجوزي ، ص : ٥٢ .

المطلب الثالث

آثار مراعاة النظام العام في ضبط السلوك الإنساني في الأنظمة

أولاً: ورد في النظام الأساسي للحكم عدة نصوص تمثل سلوكاً إنسانياً هدف المنظم من إيرادها في هذا النظام على وجه الخصوص إلى إعطاءها ما تستحقه من القدر والاهتمام لأنها سلوكيات إنسانية هي في ذاتها ، تحقق النظام العام ، والنظام العام أيضاً يسعى إليها ويحميها من أي إخلال من الممكن أن يقع عليها فيوجد على سبيل المثال :

١- السلوك المتعلق بالسمع والطاعة للسلطة الحاكمة وعدم الخروج عليها أو معارضتها أو النيل منها لأن ذلك يسبب إخلالاً بالنظام العام ، كما في المادة السادسة .

٢- السلوك الاجتماعي الذي يقود إلى الوحدة الوطنية والتكافل الاجتماعي وعدم الفرقة والانقسام أمر مهم جداً وهو سلوك دعى المنظم السعودي إلى الناحية الإيجابية فيه وحذر من النتائج السلبية له ، كما في المادتين (١١-١٢) .

٣- إحساس المواطن بواجب ومبدأ الإيجابية في مجتمعه وأنه يجب أن يكون فرداً إيجابياً يقدم الخير للجميع ويساهم في كل أمر إيجابي هو سلوك إنساني ينشأ مع بداية تشكل الأخلاق والقيم في نفوس الناشئة فنصت المادة (١٣) على أن التعليم يهدف : " إلى غرس العقيدة الإسلامية في نفوس النشيء وإكسابهم المعارف والمهارات وتهيئتهم ليكونوا أعضاء نافعين في بناء مجتمعهم محبين لوطنهم معتزين بتاريخه" .

٤- احترام حقوق الغير وعدم الاعتداء عليها سلوك إنساني مهم أكد عليه النظام أيضاً كما في المادة (١٦) ، وفي مقابل ذلك فإن الدفاع عن النظام العام من أن ينتهك عن طريق الدفاع عن العقيدة والمجتمع والوطن هو سلوك إنساني ذا قيمة كبيرة كما في المادة (٣٤) .

٥- نص النظام على أهمية ضبط السلوك الإنساني المتعلق بالمقيمين في الدولة ، وأنه لابد أن يكون محكوماً بالنظام العام وبالتالي يجب أن تكون مراعاة النظام العام مؤثرة في سلوكهم وتعاملاتهم فقد نصت المادة(٤١) على أن : "يلتزم المقيمون في المملكة العربية السعودية بأنظمتها ، وعليهم مراعاة قيم المجتمع السعودي واحترام تقاليده ومشاعره " .

ثانياً : ما أشارت إليه النصوص السابقة في النظام الأساسي للحكم هو ما سيكون محـلاً للتطبيق والممارسة في بقية الأنظمة الأخرى ولذا فإن تلك السلوكيات نص عليها صراحـة في أكثر من نظام مساهمة في تفعيلها على الواقع التطبيقي في الدولة .

المبحث الخامس
الآثار القانونية المترتبة على مراعاة النظام العام للدولة المسلمة

هذا المبحث سيختص بمناقشة وعرض بعض القضايا الخاصة بآثار النظام العام ودوره في بعض المسائل القانونية التي احتدم فيها النقاش بين القانونيين وكانت مجالاً للأخذ والعطاء والدراسة والبحث؛ نظراً لأن تأثير النظام العام في هذه المسائل أظهر من غيره، ولا سيما إذا علم أنهم يوظفون قضية النظام العام بشكل جذري في تلك المسائل، كما أنهم يحصرون وظيفة النظام العام عندهم في وظيفتين هما: استبعاد القانون الأجنبي في المنازعات، وحماية الطرف الضعيف في التعاقدات والتصرفات. وتناولت في هذا المبحث: الدراسات القانونية المتعلقة بتلك المسائل، ثم توضيح صورة كل مسألة في النظام السعودي وموقفه منها، وكيفية معالجته لها، والتطبيقات القضائية التي تدلل على تلك المواقف إن وجدت.

وذلك حسب المسائل التالية:

١- أثر مراعاة النظام العام في التحكيم.

٢- أثر مراعاة النظام العام في تنازع القوانين.

٣- أثر مراعاة النظام العام في تنفيذ الأحكام الأجنبية.

أولاً: أثر مراعاة النظام العام في التحكيم:

تعريف التحكيم: التحكيم في اللغة من حكم، والحاء والكاف والميم: أصل واحد وهو المنع. ومنه الحكم وهو القضاء أي المنع من الظلم، وأصل الحكومة رد الرجل عن الظلم [(١)].

وأما في الاصطلاح فعرف بأنه تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما [(٢)]، وفي مجلة الأحكام العدلية عرف بأنه: "اتخاذ الخصمين حاكماً برضاهما لفصل خصومتهما ودعواهما" [(٣)].

أما تعريفه في القانون: فكثيرة هي التعاريف الخاصة بالتحكيم، وجميعها لا يخرج عن اعتبارها اتفاقاً بين الأطراف على حل النزاع القائم أو الذي سيقوم من قبل شخص أو

---

(١) راجع: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ٢/ ٩١، الصحاح للجوهري ٥/ ١٩٠١، لسان العرب لابن منظور ١٢/ ١٤٠.

(٢) راجع: حاشية ابن عابدين ٥/ ٤٢٨.

(٣) شرح مجلة الأحكام العدلية لعلي حيدر ٤/ ٥٧٨.

أشخاص يتم اختياره أو اختيارهم لهذا الغرض[1].

علاقة النظام العام بالتحكيم في الأنظمة عموماً:

تبرز تلك العلاقة في مسائل عديدة من أهمها:

١- أهلية التحكيم: يسميها البعض القابلية للتحكيم، وهي إما أهلية شخصية وإما أهلية موضوعية.

أ - الأهلية الشخصية: أي أهلية الأشخاص وقابليتهم للتحكيم؛ لأنه لا يكفي لصحة التحكيم أن يكون ثمرة رضا غير مشوب بالعيوب، ذلك أنه يجب - بالإضافة إلى توافر الشروط القانونية الأخرى التي يقتضيها كل عقد- أن يكون اتفاق التحكيم مبرماً من قبل أشخاص يستطيعون إخضاع نزاعهم للتحكيم؛ أي أن يكون لديهم أهلية اللجوء إليه باسمه ولحسابه، هذه الأهلية اعتبرها البعض أهلية التقاضي انطلاقاً من الطابع القضائي لوظيفة التحكيم، واعتبرها البعض أهلية التعاقد استناداً إلى الطابع التعاقدي لاتفاق التحكيم الذي هو عقد في الأساس؛ وبالتالي يعتبر القانون القاصر وغير المميز غير مؤهل للتحكيم واتفاقية التحكيم باطلة بطلاناً كلياً، ومثله المجنون جنوناً مطبقاً، وبالنسبة للقاصر المميز فيبطل اتفاق التحكيم بطلاناً نسبياً، ومثله المعتوه والسفيه وذو الغفلة، وكذلك الحال بالنسبة للمفلس بعد إعلان إفلاسه، والمحكوم عليه بعقوبة جنائية، لتعلق كل ذلك بالنظام العام.

ويقابل اصطلاح الأهلية الشخصية للأفراد أي الطبيعيين أهلية الأشخاص المعنويين كالشركات والمؤسسات التي تتمتع بالشخصية المعنوية وتكون لها عبر ممثلها سلطة إبرام العقود والاتفاقيات التي تستهدف تسيير شؤونها والتصرف بأموالها وحق التقاضي واللجوء إلى التحكيم بصدد المنازعات التي تنشب بينها وبين الأشخاص الآخرين.

وفي هذا الموضع ناقش أهل القانون أهلية الدولة والأشخاص العموميين باللجوء إلى التحكيم، وشكلت هذه المسألة عندهم نقاشاً وجدلاً كبيراً، سواء في إطار العلاقات القانونية الداخلية أو في إطار العلاقات الدولية، على اعتبار أن الدولة تعتمد غالباً في المنازعات التي تكون طرفاً فيها عند عرض النزاع على التحكيم إلى إثارة مسألة أهلية اللجوء إلى التحكيم.

---

(١) راجع: عقد التحكيم، د.قحطان الدوري، ص: ٢١- ٢٢.

وفي الأصل يسود هذه الأهلية مبدأ مفاده عدم جواز لجوء الدولة وسائر الأشخاص العموميين إلى التحكيم لأسباب قدرها المنظمون بأنها وجيهة، حيث يذهب البعض إلى أن الأسباب تعود إلى أسباب قانونية مباشرة؛ أي النصوص نفسها التي تقر المنع كأساس لهذا المنع، والبعض الآخر انطلق من تبريرات نظرية ونفسية مفادها أن حماية المصلحة العامة تتحقق بشكل أفضل من قبل القضاء الإداري، ومضيفاً أنه من غير المقبول أن تقرر الدولة وجود قضاء يتولى الفصل في المنازعات وتلجأ هي بنفسها إلى قضاء خاص غير تابع لها، والرأي الأخير يذهب إلى أن سبب المنع يكمن في طابع النظام العام الذي يوسم صلاحيات القضاء الإداري الذي يكون وحده المختص بالمنازعات التي تكون الدولة أو أحد الأشخاص العموميين طرفاً فيها ولا تكون داخلة في اختصاص قضاء آخر تابع لها؛ لأنه من المقرر أن اختصاص النظر في المنازعات التي تكون الدولة طرفاً فيها يعود للمحاكم الإدارية مبدئياً، فالدولة يجب ألا تحتكم أو تتقاضى إلا أمام القضاء الذي أنشأته؛ مما يعني استبعاد اختصاص كل الهيئات القضائية الموجودة داخل الدولة ومنها هيئات التحكيم، وقد أدخلت بعض التنظيمات استثناء على هذا المبدأ لاعتبارات معينة ومحددة[1].

ب - الأهلية الموضوعية أو القابلية الموضوعية من المسائل المهمة التي شغلت - ولا تزال- بال المهتمين بالتحكيم، سواء على الصعيد الداخلي أو الدولي لحل المنازعات وللتوفيق بين مواقف مختلف الدول في هذا الخصوص، والوصول من ثم إلى حلول يكون من شأنها السماح للتحكيم بأن يقوم بدوره بصورة تقلل من حجم تدخل المحاكم الوطنية لإبطال اتفاقيات التحكيم بحجة أن موضوع المنازعات المعروضة على التحكيم يعد من المواضيع التي لا يجوز حلها بواسطة التحكيم لأسباب تتعلق بالنظام العام، وتظهر أهمية هذا الموضوع إذا علم أنه يعود لكل دولة إصدار تنظيمات خاصة بالتحكيم، وتحديد المواضيع التي يجوز اللجوء إلى التحكيم لحل المنازعات المتعلقة بها، وكذلك المواضيع التي لا يجوز اللجوء إلى التحكيم بشأنها.

وللنظام العام علاقة وثيقة مع القابلية الموضوعية للتحكيم؛ إذ إن الكثير من الدول

---

(١) راجع: التحكيم والنظام العام، د. إياد بردان، ص ٢١ وما بعدها.

اعتمدته كمعيار للقابلية للتحكيم، سواء بالتصريح به صراحة، أو بجانب عدم القابلية للتحكيم في المسائل التي لا تقبل الصلح لتعلق صحة هذا الصلح بالنظام العام، وقد نصت المادة (٢٠٦٠) من القانون المدني الفرنسي صراحةً على أنه "لا يجوز التحكيم في المسائل المتعلقة بحالة أو أهلية الأشخاص، أو المتعلقة بالطلاق أو الانفصال الجسماني، أو في المنازعات المتعلقة بالإدارات أو المؤسسات العامة، وبوجه عام جميع المنازعات التي تهم النظام العام"، وبعض النصوص النظامية الأخرى أكدت أن مجرد علاقة النزاع بالنظام العام لا يسوغ استبعاد التحكيم، بل يتطلب الأمر وجود خرق فعلي للنظام العام كي يتم استبعاد التحكيم، كما أضاف آخرون أن هناك مسائل لا يجوز فيها اللجوء إلى التحكيم بسبب طبيعتها، كالمسائل المتعلقة بأعمال سلطات الدولة، ومسائل التجريم والعقاب، ومسائل الأحوال الشخصية؛ لأنها تتعلق بطبيعتها بالنظام العام، بحيث لا يكون ثمة حاجة للبحث عما إذا كان هناك نص معين بالنظام العام قد تمت مخالفته أم لا، فهذه المسائل من النظام العام؛ لأنها تستهدف حماية مصالح المجتمع العليا[1].

وللبحث عن معايير داخل معيار النظام العام يتبين أن من ذلك معيار حماية الطرف الضعيف، ويمثل لذلك بنظام العمل، حيث يتم استبعاد التحكيم في النزاع العمالي الفردي وعدم الممانعة في النزاع الجماعي، وقد يكون معيار عدم القابلية للتحكيم لأسباب تتعلق بالمصلحة العامة، ومثال ذلك المنازعات المتعلقة بالشركات؛ لأن أغلب قواعد نظام الشركات تتسم بطابع النظام العام؛ نظراً لشدة ارتباطها بالنشاط الاقتصادي الذي ينبغي فيه تحقيق الصالح العام، ومن هنا نشأت أهمية كبيرة توليها التنظيمات الوطنية في مختلف الدول لمسألة تنظيم الشركات، سواء من حيث صلاحيات أجهزتها أو من حيث الأعمال التي تقوم بها بأحكام آمرة، إلى درجة دفعت أهل القانون إلى ملاحظة وجود نظام عام متعلق بالشركات؛ ولذلك اختلفوا في عدد من المسائل تحت هذا المعيار في قابليتها للتحكيم وعدم قابليتها للتحكيم لتعلقها بالمصلحة العامة، كالمنازعات المتعلقة بحق البقاء في الشركة، والمنازعات المتعلقة بحقي التصويت والمشاركة في الأرباح والخسائر، والمنازعات المتعلقة بحل

(١) راجع: التحكيم والنظام العام، د. إياد بردان، ص ١٥٣ وما بعدها.

الشركات، والمنازعات المتعلقة بتقسيم الاختصاص بين أجهزة الشركة، والمنازعات المتعلقة بانقضاء الشركة وبطلانها، بل من الواضح الاتفاق على استبعاد النوعين الأخيرين من القابلية للتحكيم.

٢- **إعمال قواعد النظام العام**: من الروابط المهمة بين علاقة النظام العام بالتحكيم إعمال المحكمين لقواعد النظام العام، وما يترتب على ذلك من إبطال عقد التحكيم، وهذا ينشأ من مبدأ استقلال اتفاق التحكيم في العلاقات الدولية، وهو مبدأ ساهم في توسيع صلاحيات المحكمين في العلاقات القانونية التي تنطوي على أحكام متعلقة بالنظام العام أو بخرقه من قبل الأطراف في العقد الأساسي، وهذه السلطة للمحكمين تتبين في الاتفاق التحكيمي، بحيث يكون هذا الاتفاق مخالفاً للنظام العام عندما يفرض على المحكم البحث في قضية لا يجوز التحكيم بشأنها، أي غير قابلة للتحكيم لمخالفتها قواعد النظام العام، فهنا يذهب البعض إلى أن مجرد تعلق موضوع التحكيم بمادة مستبعدة بطبيعتها من نطاق التحكيم يفرض على المحكم أن يرفع يده عن القضية، ولا تكون له سلطة أخرى بتطبيق قواعد النظام العام؛ أي بإعلان بطلان اتفاق التحكيم، ولكن يعلن عدم اختصاصه فقط، فسلطته هنا تقتصر على التحقق من تعلق النزاع بالنظام العام فقط، أما إذا كانت المخالفة في العقد الأساسي؛ أي أن المخالفة التي يرتكبها الفرقاء في العقد الذي ينظم العلاقة القانونية الناشئة بينهم، فقالوا إنه يختلف باختلاف الإدلاء بأن يرى أحد الفرقاء في النزاع المعروض على المحكمين بطلان العقد المتنازع بشأنه أو بشأن أحد بنوده لمخالفته للنظام العام بهدف استبعاد اختصاص هيئة التحكيم، فقد أشار المنظمون إلى أن هذا لا يقرر عدم اختصاص المحكم بالنظر في أمر البطلان، بمعنى أن يكون جائزاً له النظر في مسألة البطلان بهدف التوصل للفصل في مسألة اختصاصه، فإذا وجد العقد باطلاً قرر عدم اختصاصه لنظر النزاع، وإذا وجده صحيحاً عمد إلى الفصل في الموضوع[1].

أما إذا كان الإدلاء بالمخالفة بصورة أصلية بحيث يرفع النزاع بين أطراف العقد إلى هيئة

---

(١) راجع: النظام العام والقانون الواجب التطبيق على إجراءات التحكيم، د. أشرف الرفاعي، ص ٦٧ وما بعدها، والتحكيم والنظام العام، مرجع سابق، ص ٣٨٧ وما بعدها.

التحكيم للنظر في صحته ومدى مخالفته للنظام العام، فقيل إن المحكم غير مختص للنظر في مثل هذا البطلان؛ لأن ذلك يخرج عن الغاية الأصلية للتحكيم، في حين يرى البعض أن المحكم لا يكون مختصاً إلا إذا أثيرت أمامه المخالفة على سبيل الدفاع، حيث يحق للمحكم في هذه الحالة التحقق من بطلان العقد أو صحته. وعلى كل، فإنه سواء كان الإدلاء بمخالفة قواعد النظام العام في العقد الأساسي قد تم بصورة طارئة أم أصلية فإنه لا يكون للمحكم سلطة القضاء بالبطلان.

فالمحكم يبقى ملزماً بإعلان عدم اختصاصه بنظر النزاع، وأشار آخرون إلى أنه لا يكفي وجود خرق للنظام العام في العقد الأساسي حتى يتم استبعاد اختصاص المحكمين بصورة شاملة، ومطلقة إذ يجب أيضاً أن يكون موضوع النزاع يتصل مباشرة بهذا الخرق.

٣ - تشكيل هيئة التحكيم: تظهر علاقة النظام العام بالتحكيم من خلال تشكيل واختصاص هيئة التحكيم، ومن ضمن متعلقات هذا البند ما يتعلق بتعيين أسماء المحكمين، حيث اعتبرت بعض التنظيمات تعيين أسماء المحكمين في اتفاق التحكيم أو في اتفاق مستقل من متعلقات النظام العام، ولا يزول البطلان بحضور الخصوم أمام المحكمين، ويترتب البطلان أيضاً فيما إذا انسحب أحد المحكمين المتفق عليهم من العمل أو كان المحكم غير مفوض بالصلح، وذهب البعض إلى أن هذا البطلان بطلان نسبي، أما بالنسبة لشروط المحكم ومن لا يجوز تعيينه محكماً فالقاعدة الأساسية أنه لا يجوز تعيين أحد خصوم الدعوى محكماً؛ إذ لا يتصور الشخص خصماً وحكماً في آن واحد، وهذه القاعدة من النظام العام، إذ لا يجوز أن يكون الخصم قاضياً لنفسه، ولا يجوز للدائن أو الكفيل أن يكون محكماً في الخصومة بين المدين والغير؛ وذلك لأن للدائن أو للكفيل مصلحة دائماً في تأييد مركز المدين، ولا يجوز للضامن أن يكون محكماً في خصومة بين المضمون والغير إذا تعلقت بموضوع الضمان. وبالنسبة لنزاهة المحكم وحياده فإن حرية الأطراف في اختيار المحكمين في أغلب الأنظمة القانونية مقيدة بالنظام العام، حيث يجب على الأشخاص المراد اختيارهم محكمين أن يفصحوا عن أية ظروف قد تؤثر في نزاهتهم واستقلالهم، وعدم نزاهة المحكم قد يترتب عليه

عدم تنفيذ الحكم إذ تعارض مع النظام العام في دولة التنفيذ[1].

كما تشترط بعض الأنظمة أن يكون عدد المحكمين وتراً وإلا كان التحكيم باطلاً بطلاناً مطلقاً يتعلق بالنظام العام، أما إذا صدر الحكم بالإجماع فلا محل للحكم ببطلان التحكيم لتحقيق الغاية من شكل الإجراء، ولانتفاء تخلف أية مصلحة للخصوم، فالحكم بالإجماع يصحح البطلان المترتب على عدم وترية عدد المحكمين.

٤- إجراءات التحكيم: سبق القول إن إجراءات المرافعات القضائية من النظام العام، وكذلك الإجراءات المتعلقة بالدعوى التحكيمية الأساسية اعتبرها المنظم من النظام العام؛ ولذا تنص أكثر التنظيمات على إجراءات معينة في المرافعات التحكيمية يُلزم بها المحكم وطرفا التحكيم، وقد تختلف شيئاً ما عن إجراءات المرافعات العامة، ولكن تبقى هي الأصل في العملية التحكيمية، والإخلال بها يبطل التحكيم، وهذه الإجراءات تتمثل في مبدأ احترام حقوق الدفاع، فللمدعي حق الدفاع عن دعواه، وللمدعى عليه حق الدفاع للرد على دعواه، ويقتضي هذا الأمر تمكين الخصوم من تقديم الدفوع والأسانيد المثبتة لحقهم، وهذه ضمانة رئيسة لحسن أداء العمل التحكيمي، ومن مظاهرها تمكين الخصوم من المرافعة شفهياً وكتابياً، وتقديم الأدلة المنتجة في الدعوى، ودحض الأدلة الموجهة ضده، ومنحه المواعيد لإعداد دفاعه.

وحقوق الدفاع قد تكون حقوقاً أساسية كحق الدفع وهو حق الخصم في تقديم الأدلة المثبتة لدعواه أو دفوعه وفي دحض أدلة خصمه، وحق المرافعة وهو حق الخصم في الكلام.

وهناك حقوق دفاع مساعدة كحق الخصم في العلم بإجراءات الخصومة بالوسيلة التي يحددها النظام، وحقه في طلب أجل لإعداد دفاعه، وحق الخصم في الحضور؛ أي تكليفه بالحضور في جلسات المرافعة وإجراءات الإثبات، كما أن من الإجراءات الأساسية تمكين الخصوم من مبدأ المواجهة؛ أي سماع ما لدى كل طرف ومناقشة أدلة خصمه، ومناقشة ما جمعه المحكمون من عناصر الواقع والقانون[2].

---

(١) راجع: النظام العام والقانون الواجب التطبيق، د. أشرف الرفاعي، ص ٢٤ وما بعدها.

(٢) راجع: النظام العام والقانون الواجب التطبيق – مرجع سابق-، ص: ٧٥ وما بعدها.

علاقة النظام العام بمسألة التحكيم في النظام السعودي:

التحكيم في النظام السعودي نظم بموجب ما صدر به المرسوم الملكي رقم م/ ٤٦ وتاريخ ١٢/ ٧/ ١٤٠٣هـ القاضي بالموافقة على نظام التحكيم، كما صدرت لائحة تفسيرية لهذا النظام تمت الموافقة عليها بموجب الأمر السامي رقم ٧/ ٢٠٢١/ م وتاريخ ٨/ ٩/ ١٤٠٥هـ، ويمكن استجلاء علاقة النظام العام وأثره في التحكيم من خلال نظام التحكيم ولائحته كالتالي:

١- بالنظر إلى مسألة القابلية للتحكيم سار المنظم السعودي على المنهج الشرعي الذي يحكم البلاد وهو منهج الشريعة الإسلامية، فموضوع القابلية الشخصية للتحكيم حدده المنظم في المادة الثانية من النظام على أنه يجوز التحكيم عمن له أهلية التصرف، فتكون عدم القابلية الشخصية للتحكيم واستبعاده لغير صاحب الأهلية في التصرف؛ فيخرج من ذلك الصغير والسفيه والمجنون ونحوهم؛ لعدم أهليتهم للتصرف، وهذه قواعد أساسية وشرعية تعتبر من النظام العام الشرعي في الدولة.

وبالنسبة للقابلية الموضوعية للتحكيم كان النظام في غاية الصراحة والوضوح على ذلك؛ حيث نص على أن التحكيم لا يجري في المسائل التي لا يجوز فيها الصلح، وفسرت اللائحة ذلك بصراحة متناهية عندما قالت في المادة الأولى إنه لا يجوز التحكيم في المسائل التي لا يجوز فيها الصلح، كالحدود واللعان بين الزوجين وكل ما هو متعلق بالنظام العام، فنصت اللائحة صراحة على أن القابلية الموضوعية للتحكيم تكون فيما يجوز فيه الصلح، وما لا يجوز فيه الصلح هو في حقيقته ما يتعلق بالنظام العام؛ إذ إن حقوق الله كلها لا تقبل الصلح، فهي من النظام العام الذي لا يجوز إسقاطه أو الاتفاق على مخالفته[1].

٢- من مظاهر تعلق التحكيم بالنظام العام ما نصت عليه المادة الثالثة، حيث ذكرت أنه لا يجوز للجهات الحكومية اللجوء للتحكيم لفض منازعاتها مع الآخرين إلا بعد موافقة رئيس مجلس الوزراء، وقد فسرت اللائحة ذلك في مادتها الثامنة بقولها: "في المنازعات التي تكون جهة حكومية طرفاً فيها مع آخرين ورأت اللجوء إلى التحكيم يجب على هذه الجهة

---

(١) راجع: نظام التحكيم الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٤٦) في ١٢/ ٧/ ١٤٠٣هـ.

إعداد مذكرة بشأن التحكيم في هذا النزاع مبيناً فيها موضوعه ومبررات التحكيم وأسماء الخصوم لرفعها لرئيس مجلس الوزراء للنظر في الموافقة على التحكيم، ويجوز بقرار مسبق من رئيس مجلس الوزراء أن يرخص لهيئة حكومية في عقد معين بإنهاء المنازعات الناشئة عنه عن طريق التحكيم، وفي جميع الحالات يتم إخطار مجلس الوزراء بالأحكام التي تصدرها فيها".

وهذه المسألة سبقت الإشارة إليها في الدراسة القانونية للتحكيم، وأن الفقه القانوني يعتبر عدم قابلية لجوء الدولة والشخصيات العمومية إلى التحكيم من باب الاختصاص القضائي الذي يرسم حدوده النظام العام، وقد أخذ المنظم السعودي بهذا الاتجاه بحيث لم يرخص لأي جهة حكومية باللجوء إلى التحكيم إلا بعد موافقة مجلس الوزراء؛ لتعلق ذلك بالمصالح العليا للدولة ونظامها العام.

٣- نصت المادة الرابعة على مسألة تتعلق باشتراط أهلية المحكم وحسن سيرته وسلوكه، وعلى وجوب أن يكون عدد المحكمين وتراً إذا تعددوا، وهذه المسألة سبق إيضاح وجوبها وعلاقتها بالنظام العام، ويبطل الحكم التحكيمي إذا خالفها، وبالنسبة لنزاهة المحكم فهي شرط أساسي أيضاً ومن النظام العام المتعلق بصحة الحكم، حيث أوضحت المادة الرابعة من اللائحة أنه لا يجوز أن يكون محكماً من كانت له مصلحة في النزاع، ومن حُكم عليه بحد أو تعزير في جرم مخل بالشرف، أو صدر بحقه قرار تأديبي بالفصل من وظيفة عامة، أو حكم بشهر إفلاسه، ما لم يكن قد رد إليه اعتباره، فهذه من الشروط الأساسية التي تقرر ضمان العدالة والحياد في الحكم التحكيمي، والعدالة مبدأ أساسي من مبادئ النظام العام.

٤- بالنسبة لموقف المحكم من مخالفة النظام العام، سواء في العقد الأساسي أو في عقد التحكيم أو في إجراءات التحكيم، فإن المنظم السعودي لم يمنح المحكم أي سلطة، سواء في إعلان الاختصاص أو إبطال العقد الأساسي أو عقد التحكيم، وإنما توقف هيئة التحكيم عملها إلى أن يصدر حكم يقرر الفصل في المسألة المتعلقة بالنظام العام، حيث نصت المادة (٣٧) من اللائحة على أنه: "إذا عرضت خلال التحكيم مسألة أولية تخرج عن ولاية هيئة التحكيم، أو طعن بتزوير في ورقة أو اتخذت إجراءات جنائية عن تزويرها أو عن حادث جنائي آخر، أوقفت الهيئة عملها ووقف الميعاد المحدد للقرار إلى أن يصدر حكم نهائي من

الجهة المختصة بالفصل في تلك المسألة العارضة".

٥- نص المنظم على أن الحكم التحكيمي لابد من أن يكون في نفسه متوافقاً مع النظام العام، ومتى كان مخالفاً له وجب إبطاله؛ لتعلق ذلك بأحكام الشريعة الإسلامية، حيث نصت المادة (٣٩) من اللائحة على أنه: "يصدر المحكمون قراراتهم غير مقيدين بالإجراءات النظامية، ماعدا ما نص عليه في نظام التحكيم ولائحته التنفيذية، وتكون قراراتهم بمقتضى أحكام الشريعة الإسلامية والأنظمة المرعية".

ويفهم من هذا النص أن القانون الواجب التطبيق دائماً عند التنازع في التحكيم هو للحكم الشرعي؛ أي إلى النظام العام الشرعي في المملكة ولا يمكن أن يكون لغيره من القوانين الأخرى.

٦- تضمن نظام التحكيم ولائحته التنفيذية عدداً من الإجراءات المتعلقة بتشكيل واختصاصات هيئة التحكيم والإجراءات الأساسية في الدعوى وبعض المقتضيات الشكلية، وهي إجراءات وقواعد مرافعات خاصة بالتحكيم ووفقاً لنظامه، وتحقيقها فيه حفظ لحقوق المتحاكمين وتحقيق لمبدأ العدالة بينهما، وبالتالي فتعتبر قواعد المرافعات في هذا النظام وفي اللائحة من النظام العام المحقق للمساواة والعدالة الذي لا يجوز مخالفته.

٧- نصت المادة (٢١) من النظام على أن: "الحكم الصادر من المحكمين بعد إصدار الأمر بتنفيذه في قوة الحكم الصادر من الجهة التي أصدرت أمر التنفيذ"، ولا شك في أن الجهة التي أصدرت الأمر بالتنفيذ تصدر أحكاماً قضائية واجبة التنفيذ، وإذا كان الحكم الصادر من المحكمين بعد إصدار الأمر بتنفيذه في قوة ذلك الحكم فهو يعتبر إذاً في قوة الحكم القضائي، والحكم القضائي واجب التنفيذ ويقوم بتنفيذه الملك حسب النظام الأساسي للحكم، فهو إذاً ذو علاقة وثيقة بالنظام العام من حيث قوة الأمر المقضي به واعتباره واجب التنفيذ ومن وظائف السلطة التنفيذية المهمة.

٨- العلم بقواعد النظام العام من مهام وواجبات المحكم حسبما نصت عليه المادة الثالثة من اللائحة، حيث اشترطت في رئيس المحكمين عند تعددهم أن يكون على دراية بالقواعد الشرعية والأنظمة التجارية والعرف والتقاليد السارية في المملكة. وهذه أمور مهمة

روعيت فيها محددات ومعالم النظام العام حتى لا يكون المحكم في بعد عن إدراكها والإحاطة بها؛ فيقع فيما يخل بالنظام العام من حيث لا يشعر.

ثانياً: أثر مراعاة النظام العام في تنازع القوانين[1]:

مسألة تنازع القوانين يبحثها المنظمون وشراح القانون في مباحث القانون الدولي الخاص، وسبق إيضاح أن القانون الدولي الخاص هو "مجموعة القواعد القانونية ذات الصبغة الفنية التي تحكم النظام القانوني للعلاقات الخاصة الدولية"، وتلك العلاقات الخاصة الدولية هي التي تنشأ بين أفراد من دول مختلفة أو بين أفراد من دولة واحدة ولكن عبر الحدود، فهي تنطوي على عنصر أجنبي أو خارجي وبالتالي تتناول قواعد القانون الدولي الخاص هذه العلاقات والروابط بالتنظيم، فهي تنظم مسألة التمتع بالحقوق والمراكز القانونية التي تتولد أو تنشأ عن العلاقات والروابط الخاصة الدولية وذلك بتحديد من يتمتع بها، وتتكفل بذلك القواعد المنظمة لمادة الجنسية والمركز القانوني للأجانب، كما تنظم تلك القواعد ممارسة الحقوق والمراكز القانونية؛ أي الحماية القانونية لتلك الممارسة، وهذا يتم عن طريق معرفة القانون الذي يحكم نشأة تلك الحقوق والمراكز القانونية أو انقضاءها، وهذا ما تعنى به النظرية التي نحن بصدد الحديث عنها وهي نظرية التنازع الدولي للقوانين.

هناك وظيفة أخرى لقواعد القانون الدولي الخاص تتعلق بالحماية القضائية لتلك الحقوق والمراكز القانونية، وتتحقق عندما يقع اعتداء عليها ويثور النزاع حولها ويحرم المدعي من ممارستها فيقدم طلباً إلى القضاء لمنح الحماية بتطبيق الجزاء الذي تتضمنه القاعدة القانونية حتى يمكن ممارسة تلك الحقوق والمراكز القانونية والاحتجاج بها قبل الغير، وكل ذلك تعالجه القواعد التي يشملها القانون الدولي الخاص والمتعلقة بالمرافعات المدنية الدولية.

ومن الأسباب التي أدت إلى قيام هذا القانون هو وجود علاقة أو رابطة قانونية خاصة دولية، بمعنى وجود عنصر أجنبي في منظومة تلك العلاقة؛ لأنه من المعلوم أنه إذا نشأ نزاع بشأن علاقة أو رابطة قانونية وطنية أو محلية؛ أي خالية من العنصر الأجنبي أو الصفة الدولية، يكون العمل على قواعد القانون الداخلي ويتم تطبيقها، ولكن بعد أن تطورت

---

(١) راجع: فكرة النظام العام في العلاقات الخاصة الدولية ، د. صلاح الدين جمال الدين ، ص ٩ وما بعدها .

المجتمعات البشرية وهجرت حياة العزلة ودخل أبناؤها في معاملات مع أبناء غيرها من المجتمعات الأخرى، وتبلورت المصالح بينهم ونشبت بالتالي جذور ومشاكل التنازع الدولي ومشكلة تحديد مركز الأجانب وحقوقهم، احتيج إلى قواعد القانون الدولي الخاص لإعمالها في هذا الجانب[1].

لكن إذا نشأ النزاع وحصل فإن المنهج السائد لدى القانونيين لمعالجة هذا النزاع هو الرجوع إلى ما يسمى عندهم بقاعدة الإسناد، وهذه القاعدة قاعدة قانونية ذات طبيعة خاصة وفنية تنظم العلاقات ذات العنصر الأجنبي بإرشادها إلى القانون واجب التطبيق على منازعات تلك العلاقة، فنفهم من تلك القاعدة أنها قاعدة إحالة؛ أي ينص عليها في العقود المبرمة بين الأشخاص الدوليين أو الأشخاص الذين يكون أحدهم أجنبياً ليحيل إلى القانون الواجب التطبيق على النزاع محل الموضوع، فهي لا تعطي حلاً موضوعياً للنزاع المعروض، وإنما ترشد إلى القانون الذي يتكفل في النهاية بإعطاء ذلك الحل، فهي تلحق العلاقة ذات العنصر الأجنبي بقانون معين تستمد منه حكمها، فالأمر يتعلق بقواعد إرشاد أو توجيه وليس قواعد أحكام.

علاقة النظام العام بتنازع القوانين:

الكلام عن أساسيات نظرية تنازع القوانين طويل جداً، والمهم هنا هو: متى يمكن توظيف النظام العام كعامل مؤثر في هذه العملية ويكون له أثر واضح فيها؟ لمعرفة ذلك لابد من إدراك أن عملية تنازع القوانين تمر بمرحلتين مهمتين، تتمثل الأولى في تحديد القانون الواجب التطبيق، والمرحلة الثانية في إعمال القانون واجب التطبيق.

ففي المرحلة الأولى يتعلق الأمر بقاعدة الإسناد أو الإحالة أو الإرشاد التي أشير إليها آنفاً، وذلك لدى القاضي الذي ينظر الدعوى، ويمكن القول إن دور القاضي ينحصر بين قاعدة الإسناد أو الإحالة والعلاقة القانونية محل النزاع، فيقوم القاضي بمجموعة من العمليات القانونية يتوصل في نهايتها إلى الإعمال الفعلي لقاعدة الإسناد أو الإحالة في قانونه.

أما في المرحلة الثانية وهي محور الحديث فينتهي دور قاعدة الإحالة بمجرد معرفة

(١) راجع: الوسيط في القانون الدولي الخاص السعودي، د.أحمد سلامة، ص: ١-٦.

القانون الواجب التطبيق على محل النزاع؛ لأن جوهر مشكلة تنازع القوانين هو اختيار القانون المختص، فيستعين القاضي في سبيل ذلك بقاعدة الإحالة أو الإسناد في قانونه، فإذا اختار هذا القانون انتقل بعده إلى الإعمال الفعلي له؛ وذلك بالبحث بنفسه أو مستعيناً بأطراف الدعوى، ويلتزم بتطبيق الأحكام الموضوعية التي ينص عليها ما لم تكن مخالفة لمقتضيات النظام العام في قانونه، أو كان اختصاصها بناءً على غش أو تحايل أو تدليس على قانونه[1].

فإذا طبق القاضي الوطني قاعدة الإسناد - أي الإحالة - فإنها تعقد الاختصاص لأحد قانونين: إما للقانون المحلي الوطني؛ أي قانون القاضي، وإما لقانون أجنبي، وفي الحالة الأولى لا توجد هناك مشكلة لأن القاضي سيطبق على النزاع القانون المحلي الوطني على غرار ما يفعله في المنازعات الوطنية، أما في الحالة الثانية فتثور أمامه بعض الصعوبات؛ لأن مبدأ تطبيق القانون الأجنبي ذاته ليس أمراً هيناً، حيث تثور عدة استفهامات حول الأساس القانوني لتطبيق القانون الأجنبي أمام القاضي الوطني، وحول البحث عن مضمون القانون الأجنبي وتفسيره، وحول الحلول الممكنة عند استحالة الكشف عن مضمون القانون الأجنبي، ولن نتعرض لجميع تلك الاستفهامات، لكن القاضي إذا خلص من كل ذلك وحدد أنسب القوانين لحكم النزاع فإن مقتضى ذلك أن يلزم بتطبيق القانون لأنه تمكن من إثبات مضمونه والكشف عنه، ومع ذلك قد تطرأ أسباب مهمة تحول دون ذلك فيطرح القاضي ذلك القانون الأجنبي ويستبعده، وهذا الاستبعاد يعود لأسباب منها أسباب تعود إلى مضمون القانون الأجنبي، وهو ما يعرف بالدفع بالنظام العام، وقد يكون استبعاده بسبب سلوكيات أطراف الدعوى؛ أي الغش أو التدليس من أحد أطراف الدعوى، وسنوضح ما يتعلق بأسباب الاستبعاد المتعلق بمضمون القانون الأجنبي؛ أي الدفع بالنظام العام.

إن أكثر القوانين قد تضمنت تنظيماتها الإشارة إلى هذا الأمر، حيث نص القانون المدني المصري في مادته (٢٨) على أنه: "لا يجوز تطبيق أحكام قانون أجنبي عينته النصوص السابقة إذا كانت هذه الأحكام مخالفة للنظام العام أو الآداب في مصر".

وقد عرفت التنظيمات عملية الدفع بالنظام العام أو استبعاد القانون الأجنبي واجب

---

(١) راجع: تنازع القوانين، د.هشام صادق، ص: ٢٩٧ وما بعدها.

التطبيق لمخالفته للنظام العام بأنه: "دفع يتم بمقتضاه منع تطبيق القاعدة القانونية في القانون الأجنبي واجب التطبيق بمقتضى قاعدة الإسناد الوطنية إذا كان حكمها يتعارض مع المبادئ والأسس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية التي يقوم عليها النظام القانوني في مجتمع دولة القاضي" [1].

معيار الدفع بالنظام العام:

على الرغم من شيوع فكرة الدفع بالنظام العام وأهميتها كأداة لاستبعاد القانون الأجنبي، حيث عبّرت أكثر التنظيمات عنها بتعابير متقاربة في المعنى، سواء بالنظام العام أو المصالح العامة أو النظام العام الدولي أو اصطلاح القيم الأساسية أو الحقوق الأساسية.. فعلى الرغم من كل هذا الاهتمام بالفكــــرة إلا أنه لا يوجد معيار لما يمكن أن يدخل تحت النظام العام وما لا يدخل فيه؛ لذلك حاول الفقهاء استخلاص بعض القواعد والمبادئ العامة التي تجلو مضمونها ما يوفق بين ضرورة تطبيق القانون الأجنبي أمام القاضي الوطني وبين احترام المبادئ العليا لمجتمع دولة القاضي، إلا أن المعيار لم يتحدد عندهم، فبعضهم اتجه إلى حصر النظام العام في القواعد الآمرة، وهي القواعد القانونية التي تعتبر - بالنظر إلى الأفكار الخاصة المقبولة في بلد معين- ماسة بالمصالح الجوهرية لهذا البلد؛ ومن ثم اعتُبرت من النظام العام - وفقاً لهذا الاتجاه - القوانين الضرورية لصيانة الحالة السياسية والاجتماعية ونظام الدولة والتي تتعلق بالمصلحة العامة. وهذا الاتجاه على الرغم مما قدمه من تطوير للفكرة إلا أنه لم يبين معيار تحديد ما يدخل في إطار القواعد الآمرة.

وذهب آخرون إلى أنه يمكن إيضاح المعيار بالربط بين النظام العام والهدف من قاعدة تنازع القوانين؛ أي قاعدة الإحالة أو الإسناد، لأن الهدف من تلك القاعدة هو إعطاء حل عادل للمسائل ذات العنصر الأجنبي؛ ومن ثم يجب استبعاد القانون الأجنبي الذي قد تشير إليه قاعدة الإسناد إذا ما كان الحل الذي يقدمه لا يحقق هذه الغاية.

ورأى فريق ثالث أنه إزاء غموض وصعوبة وضع معيار موضوعي واضح للفكرة لابد من القول: إن فكرة النظام العام فكرة معيارية وظيفية تقوم على تحقيق المصلحة العامة العليا،

---

(١) الوسيط في القانون الدولي الخاص السعودي، د.أحمد سلامة، ص: ٥٨٧ وما بعدها.

ويتم معرفة تلك المصلحة بوضع موجهات أو معايير عامة موضوعية يسترشد بها القاضي في الكشف عن تعارض القانون الأجنبي مع الأسس والمبادئ العامة مجتمعة وقت نظر الدعوى؛ حتى يكون تقديره موضوعياً يستوحي شعور الجماعة لا مشاعره الشخصية، وهي معايير تجمع بينها فكرة أساسية هي ضرورة استبعاد أحكام القانون الأجنبي الذي يتعارض تطبيقه مع الأسس السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الدولة.

ومن تلك الموجهات أنه يجب كقاعدة عامة استبعاد القانون الأجنبي إذا كان يشتمل على نظم قانونية غير معروفة في قانون القاضي، أو إذا كان القانون الأجنبي يتضمن حلاً غير عادل بأن كان ينطوي على مساس بمبادئ العدالة الدولية، أو يبتعد عن المبادئ العامة المتعارف عليها في الأمم المتحضرة ومخالفاً للضمير الإنساني والقواعد المقبولة لدى كافة الشعوب. ومن الموجهات كذلك التي يراها البعض ضرورة لاستبعاد القانون الأجنبي معارضته المبادئ والأسس الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية لمجتمع دولة القاضي، بحيث يؤدي تطبيقه إلى إلحاق الضرر بالمصالح الحيوية لذلك المجتمع، ومثل ذلك القانون الأجنبي الذي يهدر الحقوق الطبيعية للإنسان، ويرى آخرون أن يتم الربط بين المعيار الموضوعي للنظام العام والأهداف التشريعية للمشرع الوطني في دولة القاضي فيستبعد القانون الأجنبي المتنافي مع مبادئ السياسة التشريعية للدولة [1].

كيفية إعمال الدفع بالنظام العام:

تتضح طريقة الدفع بالنظام العام - أو استبعاد القانون الأجنبي الواجب التطبيق- استناداً إلى الناحية الموضوعية للقانون؛ نظراً لأن القانون الأجنبي واجب التطبيق أتى مخالفاً للمبادئ والأسس التي يقوم عليها مجتمع دولة القاضي بطريقة ظاهرة، وعلى القاضي إزاء ذلك ألا يكتفي بالبحث الظاهري أو المجرد لحكم القاعدة القانونية في القانون الأجنبي واجب التطبيق، وإنما يبحث في الآثار الواقعية والفعلية لتطبيق تلك القاعدة في مجتمع دولته، فقد تكون هذه القاعدة غير مخالفة في حد ذاتها لمقتضيات النظام العام الوطني، ولكن التطبيق

---

(١) راجع: فكرة النظام العام في العلاقات الخاصة الدولية، د.صلاح الدين جمال الدين، ص: ٣٣ وما بعدها، أصول القانون الدولي الخاص، د.محمد فهمي، ص: ٥٠٩.

الفعلي لها يصطدم مع تلك المقتضيات إذا كانت تؤدي إلى نتيجة لا يقبلها مجتمع دولة القاضي.

ويذهب أكثر الشرّاح إلى أنه لا يجب على القاضي التشديد في إعمال الدفع بالنظام العام؛ لأن هذا الدفع يحول دون تحقيق الهدف الذي تسعى إليه قاعدة الإسناد أو الإحالة وهو تطبيق أكثر القوانين ملاءمة لحكم النزاع المطروح؛ فلا يكون من المناسب أن يتطلب القاضي التماثل الدقيق بين أحكام القانون الأجنبي المختص وأحكام القانون الوطني، ويمثلون على ذلك إذا ما تعلق الأمر مثلاً بميراث أجنبي غير مسلم؛ فلا يصح استبعاد القانون الأجنبي واجب التطبيق إذا كان يسوي بين الابن والبنت في الميراث، أو لا يورث الأقارب من درجة معينة. وما ذهبوا إليه من عدم التشدد راجع إلى ما ذكر سابقاً من نسبية النظام العام لديهم وعدم ثباته، فهو دائر مع المصلحة الجماعية لديهم وجوداً وعدماً؛ وبالتالي فما يكون في زمن أو مكان من النظام العام قد لا يعد كذلك في زمن أو مكان آخرَين، فتعدد الزوجات مثلاً مخالف للنظام العام في فرنسا، وليس كذلك في الدول المسلمة، وكذلك ما يتعلق بالزمن؛ فالتطليق كان غير جائز في فرنسا قبل عام ١٨٨٤م، ولكنه بعد هذا التاريخ أصبح لا يتعارض مع النظام العام الفرنسي.

وهذه المطالبة بعدم التشديد لا يمكن أن تتأتى في النظام العام للدولة المسلمة؛ لأن النسبية غير موجودة في النظام العام الشرعي، بل هو نظام عام ثابت ومرن في بعض الأحوال التي تقدرها أحكام الشرع ومقتضيات المقاصد العامة للشريعة، على ما سبق بيانه [1].

شروط الدفع بالنظام العام:

الدفع بالنظام العام كما يقرر أهل القانون لا يوجه إلى قاعدة الإسناد أو قاعدة الإحالة التي أحالت وأرشدت إلى القانون الواجب التطبيق في محل التنازع، وإنما يتوجه إلى القانون نفسه فيعطله أو يستبعده، ولهذا التعطيل شروط منها:

١ - وجود قانون أجنبي واجب التطبيق؛ أي وصول حالة التنازع بين القوانين إلى هذه المرحلة، وهي مرحلة الحصول على قانون أجنبي واجب التطبيق والاتفاق عليه، أما إذا

(١) راجع: الوسيط في القانون الدولي الخاص السعودي، د.أحمد سلامة، ص: ٥٩٠- ٥٩١.

لم يكن الأمر كذلك كأن تكون مراحل التنازع في بداياتها ولم يتم التوصل إلى هذه المرحلة فلا يدفع بالنظام العام ويستبعد القانون الواجب التطبيق لعدم وجوده أصلاً. كما يخرج عن هذا الشرط الانتهاء إلى أن القانون الواجب التطبيق على النزاع هو القانون الوطني أو المحلي؛ لأن الدفع بالنظام العام في هذه الحالة في غير محله؛ باعتبار أن القانون الوطني لابد من أن يكون مراعياً للنظام العام في الأساس.

٢ - تعارض ومخالفة أحكام القانون الأجنبي لمقتضيات النظام العام في دول القاضي، فلا يكفي أن يكون القانون الأجنبي الواجب التطبيق مناسباً في أحكامه وتنظيمه للعلاقة محل النزاع، بل لابد من أن يكون مناسباً ومتناسقاً أيضاً مع مبادئ وأحكام القانون الوطني للقاضي، وذلك بعدم تعارضه مع تلك المبادئ والأحكام، وهذا التقدير لدى التعارض مع مقتضيات النظام العام يترك لتقدير القاضي المختص، حيث لا يوجد معيار محدد وواضح في هذا الخصوص، ويمكن للقاضي أن يسترشد في ذلك بعدم تعارض القانون الأجنبي مع المبادئ الأساسية للنظام القانوني الوطني، كما تحميه النصوص والقواعد الآمرة المنظمة للسياسة الاقتصادية والاجتماعية لدولته.

وفي الدول المسلمة يتم معرفة كل ما يخالف النظام العام الشرعي لها بأنه كل ما يخالف أحكام الشريعة الإسلامية ومقاصدها العامة؛ لأنها القانون الإسلامي للدولة المسلمة، وكذلك كل ما يخالف مصالحها العليا المتوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية[(١)].

آثار الدفع بالنظام العام:

للدفع بالنظام العام في مسألة تنازع القوانين في الأنظمة آثار مهمة منها:

١ - استبعاد القانون الأجنبي، لكن القانونيين اختلفوا في سلطة القاضي في عملية الاستبعاد؛ فذهب بعضهم إلى أن للقاضي أن يستبعد القانون الأجنبي واجب التطبيق استبعاداً كلياً، حتى لو كان ما يتعارض مع النظام العام الوطني هو فقط بعض أجزائه أو أحكامه؛ لأن القانون الأجنبي جزء لا يتجزأ. ويذهب آخرون إلى أن الاستبعاد يكون استبعاداً جزئياً فقط، بحيث لا يستبعد القاضي من القانون واجب التطبيق إلا القاعدة

(١) راجع: الوسيط في القانون الدولي الخاص السعودي د.أحمد سلامة، ص: ٥٩١-٥٩٢.

القانونية المخالفة لمقتضيات النظام العام دون باقي القواعد؛ لأن هذا هو ما يحقق هدف الاستبعاد، فالدفع بالنظام العام ليس عدائياً للقانون الأجنبي في حد ذاته بحيث يستبعد كل شيء، بل هو دفع قصد به درء تطبيق الحكم الذي يتعارض مع الأسس التي يقوم عليها المجتمع، فلا يستبعد إلا القاعدة التي يتحقق بشأنها هذا التعارض فقط؛ أي بالقدر الذي تتحقق به حماية القانون الوطني المحلي.

٢ – حلول قانون القاضي، حيث ذهب الرأي الراجح في الأنظمة إلى أن على القاضي أن يطبق قانونه الوطني محل القاعدة القانونية التي تم استبعادها، ولا يخالف القاضي بذلك قاعدة الإسناد أو الإحالة الوطنية، ولكن إذا كانت باقي قواعد القانون الأجنبي تخالف النظام العام أيضاً فإن القاضي يطبق في القضية محل النزاع القانون الوطني المحلي؛ أي قانونه هو.

الأثر المخفف للنظام العام في القانون:

يقصد القانونيون بالأثر المخفف للنظام العام في مسألة تنازع القوانين عدم التشدد بالدفع به في حالات معينة؛ تخفيفاً لأثر وقع النظام العام على القضية مدار النزاع إذا كان الحق أو المركز القانوني تم إنشاؤه واكتسابه في الخارج؛ أي خارج دولة القاضي التي يتم الدفع بنظامها العام، ومثال ذلك: إذا ثار نزاع أمام القاضي في دولة فرنسا حول نفقة زوجية أقامتها وطالبت بها الزوجة الثانية لرجل مسلم قام بالزواج بتلك الزوجة خارج فرنسا، فهنا إنشاء الزواج الثاني لأول مرة في فرنسا يعد مخالفاً للنظام العام الفرنسي وبالتالي يقضي ببطلانه، لكن إذا كان هذا الزواج الثاني - والحال كما ذكر- أبرم وتم في الخارج - أي خارج فرنسا - فإن الدفع بالنظام العام يصاب بشلل جزئي بحيث لا يستطيع القاضي الفرنسي الحكم ببطلان هذا الزواج الثاني.

فضرورة احترام الحقوق المكتسبة تقتضي إذاً أن يكون للنظام العام أثر مخفف في هذا الخصوص، فعلى الرغم من أن القضاء الفرنسي يقضي ببطلان الزواج الثاني إذا أنشئ في فرنسا إلا أنه يعترف به إذا أنشئ في الخارج ويترتب عليه بعض الحقوق مثل: حق الزوجة الثانية في الميراث، وحقها في نفقتها الزوجية، وهذا هو الأثر المخفف للنظام العام.

موقف المنظم السعودي من مسألة تنازع القوانين:

لم توجد نصوص محددة وواضحة لمعالجة هذه المسألة في أنظمة المملكة العربية السعودية؛ بسبب أن المملكة تطبق حكم الشريعة الإسلامية، والقضاء الشرعي لم يعرف مشكلة تنازع القوانين؛ لذا فهي لا تتأتى كمشكلة في النظام القضائي للدولة الإسلامية؛ لأن القاضي المسلم لا تثور لديه المشكلة فهو مطالب بتطبيق حكم الشريعة الإسلامية على الجميع، ولا تعترف الشريعة الإسلامية بأي قانون آخر يزاحمها وبالتالي يجب تطبيقها على جميع القضايا، قال تعالى: ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ [1]، وقال تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [2]، فالشريعة هي القانون الواجب التطبيق ولا قانون غيرها.

وهذا ما أكده المنظم السعودي في أكثر من موضع، حيث ورد في المادة الأولى من النظام الأساسي للحكم الصادر بالمرسوم الملكي رقم أ/ ٩٠ وتاريخ ٢٧/ ٨/ ١٤١٢ هـ أن: "المملكة العربية السعودية دولة عربية إسلامية ذات سيادة تامة، دينها الإسلام ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ولغتها هي اللغة العربية، وعاصمتها مدينة الرياض"، ونصت المادة السابعة على أنه "يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وهما الحاكمان عن هذا النظام وجميع أنظمة الدولة"، ونصت المادة السادسة والأربعين بشكل أوضح على أن: "القضاء سلطة مستقلة، ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية"، كما أكدت المادة التي بعدها وهي المادة السابعة والأربعون أن هذا الحق مكفول للجميع بما فيهم السعودي وغير السعودي ويدخل فيه العنصر الأجنبي، فقد نصت المادة على أن: "حق التقاضي مكفول بالتساوي للمواطنين والمقيمين في المملكة، ويبين النظام الإجراءات اللازمة لذلك".

ثم نبهت المادة الثامنة والأربعون إلى قيد إيضاحي دقيق وهو أنه: "تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها حكم الشريعة الإسلامية وفقاً لما دل عليه الكتاب والسنة وما

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٤٩.

(٢) سورة المائدة، الآية رقم: ٤٤.

يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة"، فهذه المادة خاصةً أوضحت أن للمقيم غير السعودي أو غير المسلم حق التقاضي وفقاً لأنظمة الشريعة الإسلامية فقط وما يصدره ولي الأمر مما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية.

كما نصت المادة الأولى من نظام القضاء الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٧٨ وتاريخ ١٩/ ٩/ ١٤٢٨هـ على ما سبق أن أكده النظام الأساسي للحكم، حيث تضمنت المادة أن "القضاة مستقلون لا سلطان عليهم في قضائهم لغير حكم الشريعة الإسلامية والأنظمة المرعية، وليس لأحد التدخل في القضاء".

لكن على الرغم من ذلك يحاول بعض الباحثين إثبات أن مسألة التنازع القانوني موجودة في الفقه الإسلامي، وهي في مسالة منازعة غير المسلمين في الدولة المسلمة؛ أي لدى القاضي المسلم فيما بينهم، وهي مسألة خلافية، حيث ذهب الحنفية فيها إلى التفريق بين قضايا الأنكحة وما يتعلق بها وبين غيرها من القضايا، ففي غير الأنكحة من المعاملات المالية ونحوها فالمتفق عليه هو انعقاد النظر للقاضي المسلم ولا يشترط ترافع الخصمين إلى القاضي المسلم، بل يكفي أن يرفع أحد الخصمين دعواه إلى القاضي المسلم فيحكم لما يعرض عليه من نزاع، والحجة في ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ [1].

أما في قضايا الأنكحة فيرى الحنفية أنه يلزم تراضي الخصمين بالترافع إلى القاضي المسلم، وهذا عند الإمام أبي حنيفة، أما صاحباه: أبو يوسف ومحمد بن الحسن فلا يشترطان رضا الخصم، بل يكفي أن يرفع أحدهما الدعوى إلى القاضي [2].

وعند المالكية يشترط لنظر القاضي المسلم على غير المسلم رضا طرفي الخصومة، ويكون للقاضي المسلم الخيار في أن يحكم بينهم أو يعرض عنهم، وهو أحد قولي الشافعي، وقال به الحنابلة ولكنهم يفرقون بين المستأمنين والذميين في شرط الترافع للقاضي المسلم، فإذا كان طرفا الدعوى من المستأمنين فيشترط رضاهما بالترافع للقاضي المسلم حتى يحكم بينهما، وأما إذا كان طرفا الدعوى من الذميين فيكفي أن يرفع أحد الخصمين دعواه للقاضي المسلم حتى

---

(١) سورة المائدة، الآية رقم: ٤٩.

(٢) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٢/ ٣١٢، شرح فتح القدير لابن الهمام ٣/ ٤١٢.

ينظر في الدعوى[1].

وفي قول للشافعي ورواية عن الإمام أحمد أنه ينظر في دعوى النزاع عموماً، ولا يشترط ترافع الخصمين بل يكفي رفع أحدهما الدعوى[2].

فهذه المسألة خلافية كما ذكر وليست من ضمن الدراسة لهذا المبحث، ولكن أوردت الأقوال فيها استدلالاً لمن ذهب إلى أن مسألة تنازع القوانين مسألة مقررة في الشريعة الإسلامية استشهاداً بما سبق، والصحيح أن هذا الكلام مخالف للواقع؛ لأن المسألة المذكورة وإن كانت مسألة خلافية في الموضوع إلا أن أساسها يختلف عن أساس المسألة التي نحن بصدد الحديث عنها، بسبب أن تلك المسألة تدخل في إطار الاختصاص القضائي بالنظر في قضايا غير المسلمين في الدولة، وليست مسألة تنازع قوانين بحيث تنحى الشريعة الإسلامية وتطبق شرائع أولئك الكفار عليهم، وإنما تبحث المسألة في موضوع آخر وهو الاختصاص القضائي للنظر في قضايا أولئك الأشخاص، سواء كانوا مدعين أم مدعى عليهم، أما القول بأن بعض الفقهاء يرون تركهم وما يدينون به من شرائع في المناكحات والوصايا والمواريث ونحوها إذا لم تخالف حكم الشرع الإسلامي فهذا القول وإن تم الاتفاق عليه فهو حكم شرعي يتعلق بما كان قبل الترافع إلينا وليس حكماً قضائياً، ومن المعروف أن مسائل تنازع القوانين المقصود بها الوصول إلى حكم قضائي في واقعة التنازع.

أما مسألة الاختصاص القضائي الدولي؛ أي الاختصاص القضائي المتضمن عنصراً أجنبياً، فقد أوضح المنظم السعودي قواعده وأبان عن تنظيماته في نظام المرافعات الشرعية الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٢١ وتاريخ ٢٠/ ٥/ ١٤٢٧هـ، حيث أفرد فصلاً خاصاً هو الباب الثاني وأسماه الاختصاص الدولي من المادة رقم (٢٤) إلى المادة رقم (٣٠)، فهي مواد تقرر اختصاص محاكم المملكة بالنظر في قضايا السعوديين في الخارج، أو غير السعوديين في الداخل من المسلمين وغير المسلمين.

---

(١) راجع: المدونة للإمام مالك ٤/ ١٦١، المغني لابن قدامة ١٢/ ٣٨١، كشاف القناع للبهوتي ١/ ٧٣١.

(٢) راجع: الأم للشافعي ٥/ ٦٥، مغني المحتاج للشربيني ٣/ ١٩٥.

ثالثاً: أثر مراعاة النظام العام في تنفيذ الأحكام الأجنبية:

الحكم القضائي يصدر مقرراً الحماية القضائية للحق أو للمركز القانوني المتنازع عليه، وتظل هذه الحماية عديمة الجدوى إلى أن يتم تحويلها من حماية نظرية إلى حماية حقيقية فعلية يتطابق فيها المركز القانوني لمن صدر الحكم لصالحه مع الواقع وذلك بتوجيه الأمر إلى عمال السلطة العامة لوضع الحكم الصادر موقع التنفيذ، والحكم المحلي داخل الدولة لا صعوبة في تنفيذه، حيث إن سلطة القضاء وسلطة التنفيذ تخضعان لسيادة الدولة ذاتها ويتعاونان فيما بينهما لتنفيذه، والسلطة السياسية هي مرجع كل السلطات في الدولة، لكن الإشكالية هي إذا داخلت الحكم المقضي به الصفة الأجنبية، بمعنى أن يكون الحكم صادراً من سلطة قضائية أجنبية ويراد تنفيذه داخل دولة أخرى، فما موقف هذه الدولة المراد تنفيذ الحكم فيها؟ لأن الحكم - والحال ما ذكر - يصدر بسيادة دولة معينة وسلطة التنفيذ تخضع لسيادة دولة أخرى، وقد تكون هذه عقدة المشكلة[1].

من هنا اجتهد الفقه القانوني لإيجاد السبل الفنية للاعتراف بالأحكام الأجنبية خارج حدود الدولة التي صدرت عن محاكمها؛ لأن إنكار القوة التنفيذية عن الحكم الأجنبي سيشكل عقبة كؤوداً في سبيل نمو علاقات الأفراد عبر الحدود، فالمدين مثلاً يمكنه التنصل من التزاماته حيث يكفيه إذا حكم عليه في الخارج أن يعود إلى بلده أو بلد آخر ليفلت من تنفيذ الحكم الصادر ضده.

متى يعتبر الحكم أجنبياً؟

يعد الحكم أجنبياً إذا صدر في بلد أجنبي بالنسبة للقاضي الذي ينظر دعوى الأمر بتنفيذه، وصدر عن سلطة مختصة بإصداره باسم سيادة تلك الدولة الأجنبية، وكان موضوعه متعلقاً بموضوعات القانون الخاص؛ أي المسائل المدنية أو التجارية أو الأحوال الشخصية، وهكذا.

الاختصاص القضائي وسلطة القاضي:

تتفق معظم النظم القانونية على ضرورة تقديم من صدر الحكم الأجنبي لصالحه طلباً

(١) راجع: الوسيط في القانون الدولي الخاص السعودي، د.أحمد سلامة، ص: ٤٨٧ وما بعدها.

بذلك إلى قضاء الدولة المراد التنفيذ فيها، والغالب أن يتم ذلك برفع المحكوم لصالحه دعوى على خصمه بالأوضاع والإجراءات المعتادة، ويطبق على تلك الدعوى قواعد المرافعات العادية، وقد جرت معظم تلك النظم على جعل الاختصاص بالفصل في دعوى الأمر بالتنفيذ للقضاء العادي؛ أي القضاء العام، ومنها من يجعل الاختصاص لجهة القضاء الإداري، وقد يشترط في تقديم الدعوى بعض الاشتراطات المعينة، والتحديد في تلك الإجراءات هو من الاختصاص الداخلي والقاصر لكل دولة، وبالنسبة لسلطة القاضي في تنفيذ الحكم الأجنبي فإن الاتجاه الحالي للقانون هو الاعتراف للحكم الأجنبي في الخارج بحجية الأمر المقضي به بحيث يعد قرينة على أنه صدر صحيحاً من حيث إجراءاته وأن ما قضى به هو الحق بعينه من حيث الموضوع؛ لذا فإن القاضي الذي يطلب إليه الأمر بتنفيذ الحكم الأجنبي لا يعيد النظر في موضوع الدعوى، بل ينحصر دوره في التحقق من توافر الشروط الخارجية اللازمة لصحة الحكم الأجنبي من الناحية الدولية، وهي الشروط التي وضعها المنظم الوطني أو وضعتها اتفاقية دولية ترتبط بها دولته للأمر بتنفيذ الأحكام الأجنبية، وهذا يسمى أو يعرف بنظام الرقابة، وهو نظام يوفق بين اعتبارات السيادة من ناحية ومقضيات التعاون الدولي وإنماء حركة الأفراد والمبادلات بين الدول المختلفة من ناحية أخرى.

شروط الأمر بتنفيذ الأحكام الأجنبية:

يشترط لتنفيذ الحكم الأجنبي عدد من الشروط نتناولها على وجه الإيجاز ونتوقف عند شرط مهم، وهو شرط عدم مخالفة النظام العام، والشروط التي تشترط لهذا الأمر هي:

١ - أن يصدر الحكم من محكمة مختصة دولياً، وذهب بعضهم إلى أن القانون الذي يستعين به القاضي في تحديد اختصاص المحكمة الأجنبية من عدمه هو قانون دولته وقواعد الاختصاص القضائي فيها، وذهب آخرون إلى أن معرفة ذلك تتم من خلال قواعد الاختصاص القضائي الدولي المقررة في قانون المحكمة الأجنبية.

٢ - أن يصدر الحكم وفق إجراءات قضائية صحيحة؛ أي أن يكون مثلاً المدعى عليه تم إعلانه على الوجه السليم وفق قانون الدولة التي أقيمت فيها الدعوى، وأن يكون كل خصم

قد كلف بالحضور في الميعاد القانوني وتم تمكينه من إبداء دفوعه.

٣- حيازة الحكم لقوة الأمر المقضي به؛ ولذا لا يجوز الأمر بتنفيذ حكم أجنبي إلا إذا كان حائزاً لقوة الأمر المقضي، ويبنى على ذلك أنه لا يجوز الأمر بالتنفيذ إلا بالنسبة للأحكام التي لا تقبل الطعن فيها بالمعارضة أو بالاستئناف؛ أي أن الحكم أصبح نهائياً قطعياً.

٤- ألا يتعارض الحكم مع حكم وطني صادر في الدعوى ذاتها؛ لأنه من غير المقبول أن يأمر القاضي الوطني بتنفيذ حكم أجنبي صادر في نزاع سبق للقضاء في دولته أن فصل في موضوعه بين الخصوم أنفسهم ويتعلق بالحق ذاته محلاً وسبباً؛ لأن السلطة القضائية في الدولة تشكل أحد مظاهر سيادتها، والعمل الذي يصدر عنها تكون له الأولوية في الإعمال على أي عمل صادر عن سلطة أجنبية مماثلة.

٥- عدم تعارض الحكم مع النظام العام: هذا الشرط هو أساس العلاقة بين النظام العام وتنفيذ الأحكام الأجنبية، فمراعاة النظام العام وعدم مخالفته شرط من شروط تنفيذ الأحكام الأجنبية ودون ذلك لا يمكن تنفيذها، حيث لا يكاد يخلو تنظيم قانوني من اشتراط ألا يكون الحكم المراد تنفيذه في النظام القانوني الوطني متعارضاً مع النظام العام في الدولة؛ أي مع المبادئ الأساسية الاقتصادية والاجتماعية والدينية لمجتمع دولة القاضي الذي ينظر دعوى الأمر بالتنفيذ[1].

نوعية تعارض النظام العام مع الأحكام الأجنبية:

التعارض قد يحصل في المضمون؛ أي في مضمون النظام العام، ومثال ذلك: أن يقضي الحكم الأجنبي بأثر من آثار الزوجية على زوجة مسلمة لصالح زوجها غير المسلم، أو أن يقضى حكم أجنبي بإلزام زوجة مسلمة بدفع نفقة لزوجها المسلم المعسر، والحال كذلك بالنسبة للحكم الأجنبي الصادر في دعوى بطلب دين قمار أو بطلب الثمن المقابل لعلاقة غير مشروعة، فهذه أشكال يكون فيها الحكم الأجنبي مخالفاً للنظام العام وخصوصاً في الدولة المسلمة، ويتم تعطيل الحكم الأجنبي ويكون غير قابل للتنفيذ، كذلك الحكم الأجنبي الذي يسوي في الإرث بين الذكور والإناث من المسلمين، والحكم الذي يقرر للزوجة المسيحية حق

---

(١) راجع: الوسيط في القانون الدولي الخاص السعودي، د.أحمد سلامة، ص: ٤٩٥-٥٠٣.

الإرث من تركة زوجها المسلم.

كما قرر الباحثون أن هناك نوعاً آخر من أنواع التعارض بين النظام العام والحكم الأجنبي وهو ما نصت عليه التنظيمات، حيث اعتبرت أن الحكم الأجنبي لا يكون قابلاً للتنفيذ متى كانت الإجراءات القضائية التي اتبعت في إصداره لم تحترم حق الدفاع؛ أي أهدر الحكم الأجنبي هذا الحق ولم تكن الإجراءات المتبعة صحيحة ولا سليمة، فيعد ذلك مساساً بالنظام العام[1].

كذلك عد بعض أهل القانون تضمن الحكم الأجنبي لعبارات ماسة بالشعور العام في دولة التنفيذ متعارضة مع النظام العام ولا يمكن بذلك تنفيذ الحكم الأجنبي، وهذا يحصل أحياناً في بعض الأحكام الأجنبية، فمثلاً القانون الإنجليزي في شأن المنازعات المتعلقة بتعدد الزوجات والتي تثور أمام المحاكم الإنجليزية وجد أنهم يستخدمون في وصفهم لهذا النظام عبارات تمس الشعور العام في الدول المسلمة، ومن ذلك قولهم في بعض الأحكام عن الزواج: "ذلك النظام المعروف عند غير المؤمنين"، يقصدون المسلمين، أو قولهم: "ذلك النظام الذي ينعتونه عندهم – أي عند المسلمين – بالزواج"، أو قولهم: "ذلك النظام الذي هو أقرب شبهاً بالتسري أو العبودية"، فعندما يتضمن مثلاً الحكم الأجنبي القاضي بنفقة لصالح زوجة مسلمة على زوجها الأجنبي المسلم وأريد تنفيذه في دولة إسلامية فإن بعض أهل القانون يذهبون إلى أنه يجب في هذه الحالة رفض الأمر بالتنفيذ، ويستدلون بما قضت به المحاكم الفرنسية حين رفضت تنفيذ حكم صادر من إحدى المحاكم الألمانية لأنه كان يتضمن في حيثياته عبارات تسخر من الباريسيات وتمس بسمعتهن، ويذهب آخرون إلى أن الحكم الأجنبي يكون غير قابل للتنفيذ إذا كان لهذه العبارات تأثير على ما قضى به؛ أي على مضمون الحكم ذاته، وتعالج التجاوزات التي ينزلق فيها قاضي الحكم الأجنبي عن طريق قيام الدولة المراد تنفيذ الحكم فيها بالطرق الدبلوماسية لدى الدولة التي أصدرت الحكم حتى لا يكون الأفراد في نطاق العلاقات الخاصة الدولية ضحية مثل هذه التصرفات التي قد تصدر عن قضاة لم يتجردوا من عنصريتهم. والصحيح أن الكلمات الماسة بالشعور العام التي يتضمنها

---

(١) راجع: أصول القانون الدولي الخاص، د.عكاشة عبدالعال، ص: ٦١٤-٦٢١.

الحكم الأجنبي تتفاوت في درجتها، فإذا كانت الكلمات تدخل في دائرة الاستهزاء والسخرية الواضحة من القيم والشعائر التعبدية في الدولة المسلمة والاستهتار الواضح بالثوابت الأساسية فيها فإن ذلك يدخل في مصادمة ومعارضة النظام العام للدولة؛ لأن الشعائر والقيم الدينية مقدسة في الدولة المسلمة، وهي من النظام العام الذي لا يجوز انتهاكه، وبالتالي يكون الحكم الأجنبي غير قابل للتنفيذ لمعارضته الواضحة للنظام العام، لا لأنه تضمن كلمات ماسة بالشعور العام فقط. وأما إن كانت الكلمات وبعض التعابير لا ترقى إلى هذا المجال، وإنما فيها إشارات غير مباشرة أو غير ظاهرة، أو كلمات ماسة بالشعور الذي لا يرقى إلى أسس الدولة ومقدساتها ورموزها وقدواتها وشعائرها؛ أي أن الأثر الناجم عن تلك الكلمات أثر خفيف لا يحتسب في دائرة النظام العام، فإن للدولة المسلمة إذا توافرت بقية الشروط تنفيذ الحكم الأجنبي مع معالجة تلك الكلمات وفقاً للطرق والأساليب الدبلوماسية بين الدول.

الوقت الذي يعتد فيه بتعارض الحكم الأجنبي مع النظام العام:

استقرت أكثر التنظيمات على أنه يتعين تقدير ذلك وقت الأمر بتنفيذ الحكم الأجنبي لا بوقت صدوره في الخارج؛ لأن الأمر لا يتعلق هنا بمعرفة كون الحكم الأجنبي قد فصل في النزاع على الوجه الصحيح أو لا، وإنما المراد هو بيان إذا ما كان هذا الحكم ممكن التنفيذ في الدولة المراد تنفيذه فيها من غير أن يكون في ذلك مساس بالنظام العام في هذه الدولة.

تعارض الحكم الأجنبي الجزئي مع النظام العام:

قد يحدث من الناحية العملية أن يكون الحكم الأجنبي متعارضاً في جزء منه مع النظام العام في الدولة المراد تنفيذه فيها، وهنا يمكن حصول تنفيذ جزئي للحكم الأجنبي فيقتصر التنفيذ على ذلك الجزء الذي لا يتعارض في شيء منه مع مقتضيات النظام العام بشرطين: أولهما أن يكون ممكناً الفصل بين الجزء المتعارض مع النظام العام والجزء غير المتعارض منه، أما إذا لم يكن الفصل ممكناً فلا مندوحة عندئذ من رفض تنفيذ الحكم الأجنبي برمته لارتباط أجزائه ارتباطاً لا يقبل التجزئة، والشرط الثاني ألا ينطوي على تجزئة الحكم عندما يكون ذلك

ممكناً حصول تعديل فيه؛ لأن القاضي له أن يأمر بتنفيذ الحكم الأجنبي أو يمتنع عن تنفيذه دون أن يكون له الحق في تعديله، ومثال ذلك لو أريد تنفيذ حكم صادر من المحاكم الأمريكية لمصلحة زوجة أمريكية مسيحية في مواجهة زوج مسلم في أي دولة من الدول الإسلامية، وكان الحكم يقضي بطلاق الزوجة على أثر تزوج زوجها بزوجة ثانية وببطلان الزواج الثاني، فإن هذا الحكم قد يكون قابلاً للاعتراف به في شقه الأول دون الثاني[1].

علاقة تنفيذ الأحكام الأجنبية بالنظام السعودي:

تنفيذ الأحكام الأجنبية بالنسبة للمنظم السعودي حظي بعناية واهتمام، فقد سبق أن صدر نظام ديوان المظالم بالمرسوم الملكي رقم م/ ٥١ وتاريخ ١٧/ ٧/ ١٤٠٢هـ متضمناً اختصاصه بالنظر في طلبات تنفيذ الأحكام الأجنبية، حيث تضمنت المادة (١٣) فقرة (ز) أن من اختصاص ديوان المظالم الفصل في طلبات تنفيذ الأحكام الأجنبية، كما سبق أن صدر المرسوم الملكي رقم م/ ٥ وتاريخ ١١/ ٢/ ١٤٢١هـ بالموافقة على إضافة فقرة إلى المادة (٨/ ١) من نظام ديوان المظالم تقضي باختصاص الديوان بالفصل في: "طلبات المحاكم الأجنبية، وإيقاع الحجز التحفظي على ممتلكات أو أموال داخل المملكة". ثم صدر مؤخراً النظام الجديد لديوان المظالم الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/ ٧٨ في ١٩/ ٩/ ١٤٢٨هـ الذي أكد أيضاً على اختصاص ديوان المظالم بهذا الشأن ، وذلك فيما يتعلق بتنفيذ الأحكام الأجنبية وأحكام المحكمين الأجنبية .

وذلك كله يؤكد مرجعية الاختصاص القضائي في المملكة العربية السعودية بالنظر في دعاوى الأمر بتنفيذ الأحكام الأجنبية.

كما أن المملكة من الدول الموقعة على اتفاقية الرياض العربية للتعاون القضائي لعام ١٩٨٣م، وقد نظمت في باب مستقل أحكام تنفيذ الأحكام الأجنبية، وهي تحترم تلك الاتفاقية وتلتزم بما جاء فيها.

لكن ما موقف المنظم السعودي من الحكم الأجنبي المخالف للنظام العام؟

لم يتضمن نظام ديوان المظالم أكثر مما سبقت الإشارة إليه، وكذلك قواعد المرافعات

---

(١) راجع: القانون الدولي الخاص، د.ممدوح عرموش، ص: ١٩٥ وما بعدها.

والإجـراءات أمـام ديـوان المظـالم الـصادرة بقـرار مجلـس الـوزراء رقـم ١٩٠ وتـاريخ ١٦/ ١١/ ١٤٠٩هـ لم تشر إلى تنظيم معين ينظم قواعد تنفيذ الأحكام الأجنبية.

لكن ما يمكن إثباته كقواعد لهذه العلاقة بـين النظـام العـام في المملكـة ومـسألة تنفيـذ الأحكام الأجنبية هو أربعة أمور:

١- تعمـيم صـادر مـن فـضيـلة رئيـس ديـوان المظالـم رقـم (٧) وتـاريخ ١٥/ ٨/ ١٤٠٥ هـ.

٢- اتفاقية الرياض العربية للتعاون القضائي.

٣- اتفاقيـة نيويورك بشأن الاعتراف وتنفيذ أحكام المحكمين الأجنبية.

٤- التطبيقات القضائية لديوان المظالم.

وهذه الأمور الأربعة تبين بوضوح الرابطة التي تربط بين تنفيذ الحكم الأجنبي والنظام العام.

إن من نافلة القول تأكيد أن الحكم الأجنبي لا يمكن تنفيذه في المملكـة إذا كـان مخالفاً للنظام العام؛ لأن النظام في المملكة يستند إلى مفاهيم ثابتة ومحددة، فما يخالف أحكـام الـشرع المطهر من كتاب أو سنة أو قياس أو إجماع لا يمكن تنفيذه أو العمـل بـه، كـما أن مـا يخـالف المصالح الأساسية في الدولة القائمة على أدلة التشريع المختلفة لا يمكن تنفيذه أو القبول بـه، ويدخل في هذا الأمر ما ينظمه ولي الأمر مما فيه مصلحة عامة أو رفع ضرر أو مفـسدة عامـة، فهو يدخل في دائرة النظام العام، ومن خلال المجالات البحثية الأربعة السابقة تتضح مواطن الرفض الصريح لعدم تطبيق الحكم الأجنبي وتنفيذه إذا كان مخالفاً للنظام العام.

١- تعميم ديوان المظالم رقم (٧) في ١٥/ ٨/ ١٤٠٥ هـ: هذا التعميم استند في أغلـب بنوده إلى اتفاقية الرياض العربية للتعاون القضائي، وأكد في البند الثالث مـا أكدتـه الاتفاقيـة من أحقية رفض تنفيذ الحكم الأجنبي إذا خالف النظام العام أو الآداب العامة، لكن التعميم أشار إلى أن ما يمثل النظام العام في المملكة هو الشريعة الإسلامية، وبالتالي قرر التعميم عدم إمكانية تنفيذ أي حكم أجنبي إذا خالف أصـلاً مـن الأصـول العامـة للـشريعة الإسـلامية، ولابد من الالتزام الكامل والمطلق بأحكام الشرع الحنيف باعتبار أن هذا أمر مسلم به ويسمو

على كل ما عداه.

٢- اتفاقية الرياض العربية للتعاون القضائي: لقد نصت صراحة اتفاقية الرياض العربية للتعاون القضائي في المادة (٣٠) الفقرة (١) على رفض تنفيذ الحكم الأجنبي المخالف للنظام العام، والمملكة من الدول الموقعة على تلك الاتفاقية، حيث نصت المادة على رفض الاعتراف بالحكم "إذا كان مخالفاً لأحكام الشريعة الإسلامية أو أحكام الدستور أو النظام العام أو الآداب في الطرف المتعاقد المطلوب إليه الاعتراف".

وهذا النص يؤكد أن للمملكة الدفع بالنظام العام في مقابل تنفيذ الحكم الأجنبي، ويخول لها بالتالي عدم تنفيذ الحكم الأجنبي إذا كان مخالفاً لنظامها العام.

٣- اتفاقية نيويورك بشأن الاعتراف وتنفيذ أحكام المحكمين الأجنبية لسنة ١٩٥٨م: هذه الاتفاقية وإن كانت تعنى بأحكام التحكيم الأجنبية وتنفيذها إلا أنها لا تختلف عن أحكام القضاء في مسألة التعارض مع النظام العام للدولة، فتعميم ديوان المظالم الذي سبقت الإشارة إليه الصادر عام ١٤٠٥هـ لم يفرق بين الحكم القضائي الأجنبي وحكم التحكيم الأجنبي في مسألة التنفيذ عموماً وفي مسألة التعارض مع النظام العام على وجه الخصوص، والمملكة العربية السعودية انضمت إلى هذه الاتفاقية في عام ١٤١٤هـ، وهي اتفاقية خاصة بأحكام التحكيم الأجنبية، وقد جرى العمل في ديوان المظالم على إنفاذ مضمون هذه الاتفاقية، وقد نصت الاتفاقية في الفقرة (و) من المادة الخامسة على أنه يجوز للسلطة المختصة في البلد المطلوب إليها الاعتراف وتنفيذ حكم المحكمين أن ترفض الاعتراف والتنفيذ إذا تبين لها أن قانون ذلك البلد لا يجيز تسوية النزاع عن طريق التحكيم، أو أن الاعتراف بحكم المحكمين أو تنفيذه يخالف النظام العام في هذا البلد[1].

٤- التطبيقات القضائية: بالنظر في بعض التطبيقات والأحكام الصادرة بديوان المظالم يتبين أن بعض تلك الأحكام الخاصة بالنظر في دعاوى تنفيذ الأحكام الأجنبية صدرت بالحكم بعدم تنفيذ الأحكام الأجنبية استناداً إلى مخالفتها للنظام العام في المملكة، ومن ذلك

(١) راجع: الشروط الموضوعية والإجرائية لتنفيذ أحكام التحكيم الأجنبية في المملكة، لمحمد المقصودي، ص: ٢٣-٢٤، ١٥٠.

حكم ديوان المظالم في القضية رقم ٢٧٩-١- ف وتاريخ ١٩/ ٨/ ١٣٩٩هـ حيث رفض ديوان المظالم الأمر بتنفيذ حكم صادر من المحكمة الكبرى بمملكة البحرين صدر ضد أحد السعوديين لصالح مواطن بحريني يلزمه بالوفاء بمبلغ ستة ملايين وستين ألف ريال سعودي، وفائدة قدرها ٩٪ في السنة، وكان سبب عدم تنفيذ هذا الحكم مخالفته لأحكام الشريعة الإسلامية في المملكة والنظام العام فيها الذي يحرم الربا وأخذ الفائدة[1].

(١) راجع: مجموعة أحكام ديوان المظالم، من سنة ١٣٩٧-١٣٩٩هـ، ص: ٢٢ وما بعدها.

الفصل الثاني

آثار الإخلال بالنظام العام للدولة المسلمة

وفيه ثلاثة مباحث :

المبحث الأول : بطلان الأفعال المخالفة للنظام العام للدولة المسلمة .

المبحث الثاني : تجريم الأفعال المخالفة للنظام العام للدولة المسلمة .

المبحث الثالث : العقوبات والجزاءات المترتبة على الإخلال بالنظام العام للدولة المسلمة .



المبحث الأول
بطلان الأفعال المخالفة للنظام العام للدولة المسلمة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
مفهوم البطلان المترتب على مخالفة النظام العام

البطلان عرف في اللغة بالفساد، يقال: "بطل الشيء إذا فسد وسقط حكمه، كما يقال: أبطله وبطل: ذهب ضياعاً وخسراناً"[1]، وقال ابن منظور "بطل الشيء يبطل بطلاً وبطولاً وبطلاناً: ذهب ضياعاً وخسراً فهو باطل، ويقال: ذهب دمه بطلاً؛ أي هدراً والباطل نقيض الحق"[2].

عرف الزرقا البطلان بقوله: "تجرد التصرف الشرعي عن اعتباره وآثاره في نظر الشارع"[3].

فالبطلان هو فساد الأمر أو العمل الذي نظمه الشارع وعدم حصول آثاره المقررة له شرعاً بين الناس، فالعقد الباطل لا وجود له إلا من حيث الصورة وليس له وجود شرعي، فهو عدم مثل بيع الميتة والخمر أو الخنزير، وبيع الدم وبيع الحر[4].

والسبب الأساسي للبطلان هو مخالفة تلك الأفعال للنظام العام الشرعي، فالشريعة حددت الأحكام الشرعية الواجبة التطبيق عبر صيغ شرعية محددة تضمنت صورة واضحة لما يجب أن يكون عليه التعامل، فمتى تخلفت تلك الصفة كان الفعل على خلاف التصور الشرعي فيبطل حينئذ، يقول الكاساني: "وأما البيع الباطل فهو كل بيع فاته شرط من شرائط الانعقاد من الأهلية والمحلية وغيرها.."، ثم يقول: "ولا حكم لهذا البيع أصلاً؛ لأن الحكم للموجود، ولا وجود لهذا البيع إلا من حيث الصورة؛ لأن التصرف الشرعي لا وجود له بدون الأهلية والمحلية شرعاً، كما لا وجود للتصرف الحقيقي إلا من الأهل في المحل

(١) المصباح المنير للفيومي ١/ ٢١-٥٢، القاموس المحيط للفيروزآبادي ص : ٩٦٦.

(٢) لسان العرب لابن منظور ١١/ ٥٦.

(٣) المدخل الفقهي للزرقا ٢/ ٦٤٣.

(٤) راجع: حاشية ابن عابدين ٥/ ٥٠، شرح فتح القدير للكمال بن الهمام ٦/ ٤٠٢.

حقيقة"[1].

ويقول الأستاذ الزرقا – رحمه الله – في سبب البطلان: "إن البطلان في جميع حالاته وصوره يمكن رده إلى سبب واحد هو مخالفة التصرف لنظامه الشرعي في ناحية جوهرية"[2].

وقد رتب الشارع الحكيم على البطلان إذا وقع على تلك التصرفات أنها تفقد اعتبارها ووجوها كأنها لم تكن، فالوجود الحسي لا أثر له؛ لأن المعدوم شرعاً كالمعدوم حساً؛ أي إن وجوده كعدمه، جاء في تبيين الحقائق "العقد في الباطل غير معتبر"[3].

وإذا كانت العقود والتصرفات ليست مقصودة لذاتها وإنما لما تتضمنه من آثار ونتائج، فإن هذا البطلان لأجل حماية النظام العام الشرعي؛ وذلك بتجريد جميع التصرفات المخالفة له من النتائج والآثار المقصودة منها، وبالتالي إذا أدرك المتصرف أن تصرفه لا ثمرة له ولا فائدة فيه فإنه لا يقدم على ذلك التصرف، فتصان الأحكام الشرعية عن كل تجاوز ومخالفة، وتصان قواعد النظام العام عن كل انتهاك واعتداء، ولا يترتب على هذا البطلان إلزام العاقدين بتنفيذ ما اتفق عليه بناء على ذلك العقد الباطل ولا يصلح أن يكون مستنداً يحتج به أمام القضاء، كما أنه إذا تم تنفيذ العقد الباطل – سواء بعلم أو دون علم – كان لكل من المتعاقدين استرداد ما تم تسليمه بناء على ذلك العقد؛ لأنه لا وجود له من الناحية الشرعية، كما أن للقاضي أن يتدخل من نفسه لإزالة هذه المعصية ومنع الاستمرار فيها[4].

بطلان الأفعال المخالفة للنظام العام في النظام السعودي:

المنظم السعودي ربط بطلان الأفعال المخالفة للنظام العام بكل ما يخالف مقتضيات الشريعة الإسلامية، وأن أي فعل خالف الشريعة الإسلامية فهو مخالف للنظام العام وباطل، وتتضح الصورة أكثر من خلال إيراد النصوص الدالة على ذلك:

١ – ورد في المادة (٧) من النظام الأساسي للحكم أن الحكم: "يستمد في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وهما الحاكمان على هذا النظام

(١) بدائع الصنائع للكساني ٥/ ٣٠٥، وراجع: نظرية بطلان التشريع الوضعي، د.أحمد علي، ص: ١٩٣.

(٢) المدخل الفقهي للزرقا ٢/ ٦٤٩.

(٣) تبيين الحقائق للزيلعي ٤/ ٤٤.

(٤) راجع: النظرية العامة للنظام العام وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي، د.أحمد القرالة، ص ١٩٢.

وجميع أنظمة الدولة"، ومفهوم هذا النص أن الأفعال تقع باطلة إذا خالفت الشريعة الإسلامية أو المبادئ التي تدعو إليها الشريعة الإسلامية.

٢ - ورد في نظام المرافعات الشرعية في مادته السادسة النص على أنه: "يكون الإجراء باطلاً إذا نص النظام على بطلانه أو شابه عيب تخلف بسببه الغرض من الإجراء.."، كما نص نظام الإجراءات الجزائية في المادة الثالثة على أنه: "لا يجوز توقيع عقوبة جزائية على أي شخص إلا على أمر محظور ومعاقب عليه شرعاً أو نظاماً، وبعد ثبوت إدانته بناءً على حكم نهائي بعد محاكمة تجرى وفقاً للوجه الشرعي"، وأي فعل يخالف ذلك يكون باطلاً؛ ولذا نصت على ذلك صراحة المادة (١٨٨) من النظام حيث تضمنت أن: "كل إجراء مخالف لأحكام الشرعية الإسلامية أو الأنظمة المستمدة منها يكون باطلاً"، وأضافت المادة (١٨٩) والمادة (١٩٠) من النظام إيضاحات أكثر فنصتا على أنه: "إذا كان البطلان راجعاً إلى عدم مراعاة الأنظمة المتعلقة بولاية المحكمة من حيث تشكيلها أو اختصاصها بنظر الدعوى فيتمسك به في أي حالة كانت عليها الدعوى، وتقضي به المحكمة ولو بغير طلب"، وكذلك: "في غير ما نص عليه في المادة التاسعة والثمانين بعد المائة إذا كان البطلان راجعاً إلى عيب في الإجراء يمكن تصحيحه فعلى المحكمة أن تصححه، وإن كان راجعاً إلى عيب لا يمكن تصحيحه فتحكم ببطلانه".

أما المادة (٢٠١) من النظام فهي صريحة ومتسقة مع المادة (١٨٨) على أن ما يخالف النظام العام باطل والحكم ينقض تبعاً لذلك، حيث نصت المادة على أنه: "ينقض الحكم إن خالف نصاً من الكتاب أو السنة أو الإجماع"، وهذا من النظام العام، كما أن إجراءات المرافعات والتقاضي من النظام العام كما سبق بيانه، فإذا كانت الإجراءات مخالفة للإجراءات الشرعية والنظامية فيقع عليها البطلان، وأشارت إلى هذا المعنى المادة (٢٠٢)، حيث تضمنت ما يلي: "ينقض الحكم إن خالف الأنظمة المتعلقة بولاية المحكمة من حيث تشكيلها أو اختصاصها بنظر الدعوى..".

المطلب الثاني

أنواع البطلان المترتب على مخالفة النظام العام

أولاً: أنواع البطلان المترتب على مخالفة النظام العام في الفقه:

١ - البطلان الكلي والبطلان الجزئي: البطلان من حيث هو بطلان نوع واحد عند الفقهاء من الجمهور، أما عند الحنفية فالبطلان له مرتبتان: أولاهما البطلان الكلي كما هو عند الجمهور، وثانيتهما الفساد وهو صناعة حنفية[(١)].

فالعقد عند الحنفية قد يكون صحيحاً وقد يكون باطلاً وقد يكون فاسداً، والفاسد عند الحنفية عرفوه بأنه ما كان مشروعاً بأصله دون وصفه[(٢)]؛ أي أن أركان العقد وشروطه موجودة، وما كان زائداً على ذلك فهو من أوصاف العقد لا من أصله، كالغرر المقترن بالعقد، أو الربا الذي اشتملت عليه الصفقه، وغير ذلك[(٣)].

وسبب الخلاف بين الجمهور والحنفية ناشئ عن الخلاف في مسألة أصولية وهي أثر النهي في المنهي عنه: هل يفيد الفساد أم البطلان؟

والحقيقة أن كلا العقدين الباطل والفاسد مخالفان للنظام العام ومحرمان، يقول الكمال بن الهمام: "وأما الفاسد فعقد مخالف للدين"[(٤)]، فالعقد أو التصرف يبطل عند الجمهور لمخالفته النظام العام، والعقد أو التصرف الفاسد يبطل ويفسخ ويتلاشى عند الحنفية لمخالفته النظام العام، يقول الكاساني: "وأما بيان أن الثابت بهذا البيع واجب الفسخ فهو أن البيع وإن كان مشروعاً في ذاته فالفساد مقترن به ذكراً، ودفع الفساد واجب ولا يمكن إلا بفسخ العقد فيستحق فسخه لكن لغيره لا لعينه"[(٥)]، ويقول فتحي الدريني: "إذا كان عقد الزواج فاسداً كان لكل شخص أن يطلب فسخه، وعلى القاضي أيضاً أن يفسخه من

---

(١) راجع: المدخل الفقهي للزرقا ٢/ ٦٧٤.

(٢) راجع: حاشية ابن عابدين ٥/ ٤٩، تبيين الحقائق للزيلعي ٤/ ٤٤، شرح فتح القدير للكمال ابن الهمام ٦/ ٤٠٠.

(٣) راجع: مصادر الحق للسنهوري ٤/ ١٤٧.

(٤) شرح فتح القدير للكمال بن الهمام ٦/ ٤٠١.

(٥) بدائع الصنائع للكاساني ٥/ ٣٠٠.

تلقاء نفسه إذا علم به، دون طلب من أحد أو دعوى؛ لأنه مخالف للنظام العام الشرعي"[1].

ويوضح الكاساني مرة أخرى ارتباط البطلان بالنظام العام فيقول: "الفسخ في البيع الفاسد لا يبطل بصريح الإبطال والإسقاط، كأن يقول: أبطلت أو أسقطت أو أوجبت البيع أو ألزمته؛ لأن وجوب الفسخ فيه ثبت حقاً لله تعالى دفعاً للفساد، وما ثبت حقاً لله تعالى لا يقدر العبد على إسقاطه مقصوداً"[2].

٢ - **البطلان الموضوعي**: البطلان المترتب على مخالفة النظام العام يشمل كل الموضوعات، سواء النظام العام السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي، وهكذا فليس للبطلان موضوع محدد، ففي عقد النكاح مثلاً - وهو موضوع يتعلق بالمجال الاجتماعي- نجد أن الخطبة مقدمة للزواج ولعقد النكاح، واعتبارها إلزاماً بالزواج يخالف النظام العام، يقول د. فتحي الدريني: "اعتبار الخطبة مقدمة للزواج أو مجرد وعد أو تواعد بإبرامه أمر متعلق بالنظام الشرعي العام لا يجدر تغيير تكييفها الشرعي هذا أو الاتفاق على خلافه"[3].

كما أن عقد النكاح قائم على أركان هي الإيجاب والقبول، ومن مقاصده الديمومة والاستمرار، فلو خولفت هذه الأمور بطل عقد النكاح، يقول د. وحيد الدين سوار: "لعل أبرز مصلحة يحميها الإشهاد هي مصلحة المجتمع التي تسود مصلحة العاقدين ومصلحة الأفراد الآخرين الذين يتأثرون بآثار عقد النكاح، وهذه المصلحة يصونها المشرع في عقد النكاح بصورة عامة عن طريق اعتبار أحكامه من النظام العام لا يجوز للأفراد الاتفاق على مخالفتها"[4].

وهكذا النفقة والقوامة ونحوهما يعد الاتفاق على مخالفتها باطلاً لتعلقها بالنظام العام، يقول د. الدريني: "حقوق الزوجين المترتبة على عقد الزواج من النظام العام لأنها مقتضاه، فلا يجوز الاتفاق على ما ينافيه، فالاتفاق على أن لا مهر للزوجة مثلاً أو أنه لا نفقه لها باطل

---

(١) المناهج الأصولية، د.فتحي الدريني، ص: ٢٥٧.

(٢) بدائع الصنائع للكاساني ٥/ ٣٠١.

(٣) المناهج الأصولية، د.فتحي الدريني، ص: ٢٥٢.

(٤) الشكل في الفقه الإسلامي، د.وحيد الدين سوار، ص ٧٤.

لمنافاته لمقتضى العقد ونظامه الشرعي" [1].

ويقول الشاطبي في النفقة: "اشترط في النكاح أن لا ينفق عليها أو أن لا يطأها وليس بمجبوب ولا عنين.. فهذا القسم لا إشكال في إبطاله" [2].

ويقول الزرقا: "وإنما يمنع من الشروط في النكاح ما يمنعه الشرع بنص خاص، أو ما ينقص الحقوق والواجبات التي تعد من النظام الشرعي في النكاح؛ كما لو اشترطت توقيت النكاح، أو عدم المهر، أو عدم النفقة الزوجية" [3].

وأما موضوع النسب فهو أيضاً حق لله ويبطل الاتفاق على مخالفة أحكام النسب، يقول العز بن عبدالسلام: "ومنها الأنساب فإنها حق لله ولعباده، ولا تسقط بإسقاط مسقطيها" [4].

كذلك الطلاق، يقول د.فتحي الدريني: "تغيير نظام الطلاق في الإسلام في عدده أو أنواعه غير جائز؛ لأنه نظام ثابت في وصفه وعدده، مقرر شرعاً بنصوص قاطعة في القرآن الكريم، فهو من النظام الشرعي العام" [5].

والعدة كذلك يبطل الفعل المخالف لأحكامها لأنه خالف النظام الشرعي العام، يقول الزرقا: "أوجب الشرع الإسلامي على كل زوجة تطلق من زوجها عدة تعتدها، وهي أن تمكث مدة معينة يمنع فيها زواجها برجل آخر؛ وذلك لمقاصد شرعية تعتبر من النظام العام في الإسلام أهمها تحقيق فراغ رحمها من الحمل منعاً لاختلاط الأنساب" [6].

وفي جانب المعاملات والعقود فإن البطلان يترتب على كل معاملة أو عقد تجاري أو بيع أو شراء يخالف النظام العام، ومن ذلك الربا فهو مبطل للتصرفات والعقود، وكذلك الغرر.

ثانياً: أنواع البطلان المترتب على مخالفة النظام العام في النظام السعودي:

لم يشر المنظم السعودي إلى أنواع وتقسيمات للبطلان المترتب على النظام العام من حيث

(١) المناهج الأصولية، د.فتحي الدريني، ص ٢٥٢.

(٢) الموافقات للشاطبي ١/ ٢٨٤.

(٣) المدخل الفقهي للزرقا ١/ ٤٨٨.

(٤) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ١/ ١٤٧، ٢/ ٦٦.

(٥) المناهج الأصولية، د.فتحي الدريني، ص ٢٥٣.

(٦) المدخل الفقهي للزرقا ٢/ ٩٣٥.

الكل والجزء، فالبطلان واحد إذا كان السبب هو المخالفة للنظام العام، وفيما يلي محاولة استنتاج شيء من أنواع البطلان في النظام السعودي:

١ – ورد في نظام العلامات التجارية الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٢١) في ٢٨/ ٥/ ١٤٢٣هـ في المادة الثانية منه أنه: "لا تعد ولا تسجل علامة تجارية الإشارات والشعارات والأعلام وغيرها الوارد بيانها أدناه:..." وذكر منها "ب – كل تعبير أو إشارة أو رسم مخل بالدين، أو يكون مطابقاً أو مماثلاً لرمز ذي صبغة دينية. ج – كل تعبير أو إشارة و رسم مخالف للنظام العام أو الآداب العامة"، كما نصت المادة (٢٥) من ذات النظام على أن: "للإدارة المختصة ولكل ذي مصلحة أن يطلب شطب تسجيل العلامة التجارية في الأحوال الآتية..." وذكر منها "ب – إذا تم تسجيل العلامة التجارية بالمخالفة للنظام العام أو الآداب العامة".

٢ – ورد أيضاً في نظام براءات الاختراع الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٣٨) في ١٠/ ٦/ ١٤٠٩هـ في المادة التاسعة أنه: "لا يجوز منح البراءة إذا كان المخترع في ذاته أو في طريقة استعماله مخالفاً للشريعة الإسلامية، وتبطل أي براءة تمنح خلافاً لذلك...".

٣ – نص نظام براءات الاختراع لدول مجلس التعاون لدول الخليج العربي الموافق عليه بموجب المرسوم الملكي رقم (م/ ٢٨) في ١٠/ ٦/ ١٤٢٢هـ في المادة (٢/ ١) منه على أن: "يكون الاختراع قابلاً للحصول على براءة طبقاً لأحكام هذا النظام ولوائحه إذا كان جديداً ومنطوياً على خطوة ابتكارية وقابلاً للتطبيق الصناعي، ولا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية أو النظام العام أو الآداب في دول مجلس التعاون..".

٤ – أعمال التحكيم يدخل عليها البطلان كذلك إذا خالفت النظام العام، حيث نصت المادة الأولى من نظام التحكيم الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٤٦) في ١٢/ ٧/ ١٤٠٣هـ على أنه "لا يجوز التحكيم في المسائل التي لا يجوز فيها الصلح كالحدود واللعان بين الزوجين وكل ما هو متعلق بالنظام العام".

٥ – ورد في لائحة الجمعيات الخيرية الموافق عليها بقرار مجلس الوزراء رقم (١٠٧) في ٢٥/ ٦/ ١٤١٠هـ في المادة الأولى منها أنه لا يجوز تسجيل الجمعية إذا تضمن النظام

الأساسي للجمعية أحكاماً تتعارض مع تلك اللائحة أو الأنظمة أو تخالف النظام العام أو تتنافى مع الآداب العامة للمجتمع، كما أجازت المادة (١٥) لوزير العمل حل الجمعية في حالات منها إذا خالفت النظام العام أو الآداب العامة أو التقاليد المرعية.

المبحث الثاني
تجريم الأفعال المخالفة للنظام العام للدولة المسلمة

وفيه مطلبان :

المطلب الأول
أساس تجريم الأفعال المخالفة للنظام العام

أولاً: الحـــدود:

١ – حـد الزنـا: وهو من الأفعال المخالفة للنظام العام، وأساس تجريمه شرعي، فهو في الشرع محرم وكبيرة من كبائر الذنوب، وثبت هذا التحريم من الكتاب والسنة والإجماع، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً ﴾ [(١)].

ومن السنة النبوية ما روي عن ابن مسعود ﷺ قال: سـألت رسـول الله ﷺ: أي الـذنب أعظم عند الله تعالى؟ قال: "أن تجعل لله نداً وهو خلقك"، قلت: إن ذلك لعظيم، قلـت: ثـم أي؟ قال: "أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معـك"، قلـت: ثـم أي؟ قـال: "أن تـزاني حليلـة جارك" [(٢)].

وبالتالي فالزنا من النظام العام الذي لا يباح بإباحة المرأة ولا بإباحة زوجها أو أوليائها؛ لأنه من حقوق الله، وقد أجمع المسلمون على تحريمه.

والشارع رتب عليه عقوبة جزائية؛ أي أدخله في دائـرة التجـريم حمايـة لتلـك الحرمـة، فعاقب الزاني البكر بالجلد مائة جلدة، وعاقب الزاني المحصن وهـو الـذي وطـئ وهـو حـر مكلف بنكاح صحيح في القبل مرة واحدة بالرجم حتى الموت [(٣)].

لذا فإن أساس تجريم الزنا أساس شرعي جاء لصيانة النظام العـام؛ وبالتـالي فـلا يجـوز العفو عن عقوبة الزنا ولا تسقط بالإسقاط، قال العز بن عبدالسلام: "وأما حد الزنا فزاجـر عن مفاسد الزنا وعن مفاسد ما فيه من مفاسد اختلاط الأنساب، ولم يفوضه الـشرع إلى مـن

---

(١) سورة الإسراء، الآية رقم: ٣٢.

(٢) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب كون الشرك أقبح الذنوب وبيان أعظمها بعده، حديث (١٤١).

(٣) راجع: الحدود في التشريع الإسلامي والقانون، محمد عطية راغب، ص: ١٢٣.

تأذى به من أولياء المزني بها؛ لأنه لو فوضه إليهم لما استوفوه غالباً خوفاً من العار والافتضاح"[1].

ب – حد القذف: وهو الرمي بالزنى أو نفي النسب[2]، وهو من الحدود المتفق عليها بين الفقهاء، وقد اختلفوا في بعض الألفاظ هل تعتبر من القذف أم لا تبعاً للاختلاف في تفسير مفهوم الزنا[3].

أما تحريمه فهو مقرر في الكتاب والسنة والإجماع، فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[4]، ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام، "اجتنبوا السبع الموبقات"، قالوا: وما هن يا رسول الله؟ قال: "الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات"[5]، وقد انعقد الإجماع على حرمة القذف[6].

وعقوبته مفروضة بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ﴾[7].

جـ - حد السرقة: السرقة محرمة بنص الشارع أيضاً، وقد جرمها وفرض على فاعلها عقوبة القطع، قال تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنْ اللَّهِ﴾[8].

ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام فيما روته عنه عائشة ﵂: "تقطع يد السارق في

---

(١) قواعد الأحكام للعز بن عبدالسلام ١/ ١٦٣.

(٢) راجع: بداية المجتهد لابن رشد ٢/ ٤٤١.

(٣) راجع: المحلى لابن حزم ١٣/ ١٣٣ وما بعدها.

(٤) سورة النور، الآية رقم: ٢٣.

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الوصايا (حديث: ٢٧٦٦)، ومسلم في كتاب الإيمان (حديث: ١٤٥).

(٦) راجع: المغني لابن قدامة ١٢/ ٣٨٣.

(٧) سورة النور، الآية رقم: ٤.

(٨) سورة المائدة، الآية رقم: ٣٨.

ربع دينار"[1]، كما روى أبو هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده"[2].

وقد انعقد الإجماع على وجوب قطع يد السارق إذا ما ثبت عليه السرقة بشروطها التي وضعها الفقهاء لذلك.

د - **حد المسكر:** رعاية عقل الإنسان وحمايته من مقاصد الشريعة الإسلامية، وشرب الخمر من أخطر مظاهر الاعتداء على العقل فحرمها الشارع وجرم فعلها وفرض عليه عقوبة، ومن أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[3].

ولا خلاف بين الفقهاء الأربعة - ومعهم الظاهرية وآخرون- في أن عقوبة شرب الخمر هي عقوبة حدية لا تعزيرية[4].

هـ - **حدي الردة والحرابة:** وقد سبق الإشارة إليهما وإلى عقوبتهما، وأن أساس تجريمهما من الشارع الحكيم من خلال الأدلة الشرعية القرآنية والنبوية.

ثانياً: القصاص:

وقد سبقت الإشارة مراراً إلى بيان حكم حرمة الدم المعصوم وجزاء القاتل في الدنيا والآخرة، لكن قد يتبادر سؤال مفاده أن العقوبة فرضت في القصاص للحق الخاص دون العام، على الرغم من أن الجريمة تتعلق بالنظام العام، ولتوضيح ذلك يقال:

إن الأصل في الشريعة الإسلامية أن فرض العقوبة واستيفاءها حق لله تعالى؛ لأن في الجرائم مساساً بمصلحة الجماعة، وفي عقوبة القصاص والدية تركت الشريعة لولي القتيل وللمجني عليه - وكلاهما من الأفراد- أن يتنازلا عنها أو أن يتنازلا عن إحداهما حقناً

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب قوله تعالى (والسارق والسارقة)، حديث (٦٧٩٠)، ومسلم في كتاب الحدود باب حد السرقة ونصابها، حديث (١).

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الحدود باب قوله تعالى (والسارق والسارقة)، حديث (٦٧٩٩)، ومسلم في كتاب الحدود باب حد السرقة ونصابها، حديث (٧).

(٣) سورة المائدة، الآية رقم: ٩٠.

(٤) راجع: فتح الباري لابن حجر ١٢/ ٧٤، نيل الأوطار للشوكاني ٧/ ٢٩٢.

للدماء؛ لكن لا يقال إنها جرائم خاصة لأربعة أسباب:

أولاً: أن القاعدة التي أشير إليها مراراً تؤكد أنه ما من حق لآدمي إلا ولله فيه حق؛ إذ إن من حق الله على المكلف ترك أذاه لغيره.

ثانياً: ترك زمام اقتضاء الحق في القصاص أو الاكتفاء بالدية للأفراد مراعاة من الشارع لهم لكون الجريمة تمس في المقام الأول مصلحتهم، وتمس في ذات الوقت وفي المقام الثاني مصلحة الجماعة، فغلب في الحق في القصاص أو الدية حق الفرد على حق الله.

ثالثاً: مما يقطع بأن حقاً لله تعالى قد نشأ فعلاً عن القتل والاعتداء على ما دون النفس وإن كان حق الفرد غالباً فيه أن تنازل ولي الدم أو المجني عليه عن القصاص لا يسقط حق الله؛ إذ لولي الأمر أن يعزر الجاني على ما ارتكبه، وهذا دليل على استقلال حق الله عن حق الفرد، ودليل على أن جرائم القتل والاعتداء على ما دون النفس ما زالت من الجرائم العامة.

رابعاً: من الفقهاء من يرى الجمع بين تعزير الجاني مع عقوبة القصاص في الجناية عمداً على ما دون القصاص، فالإمام مالك يرى هذا وحجته أن القصاص جعل مقابل للجريمة وهو حق للمجني عليه، وأن التعزير للتأديب وهو حق الجماعة، ولا يرى مالك الجمع بين القصاص والتعزير في القتل العمد؛ لأنه لا فائدة من التعزير مع القتل، ولكنه يرى التعزير كلما سقط القصاص لمانع من الموانع، وعند الشافعي أن من لا يقاد به (أي لا يقتص منه) فإن عليه الدية وعليه أيضاً التعزير[1].

كما أن فرض الكفارة على قتل الخطأ إشارة إلى تعلق جريمة القتل بالنظام العام من وجه أن هذه الكفارة واجبة لحق الله تعالى[2].

ثالثاً: التعازير:

التعزير هو: كل عقوبة غير مقدرة في كل معصية ليس فيها حد ولا كفارة[3]، والتعزير كالحد من حيث غايته؛ إذ إن غاية كل منهما التأديب والاستصلاح والزجر ودفع الفساد،

---

(١) راجع: الأحكام العامة للنظام الجزائي، د.عبدالفتاح الصيفي، ص: ٨٧-٨٨.

(٢) راجع: المغني لابن قدامة مع الشرح الكبير ١٠/ ٣٦.

(٣) راجع: المبسوط للسرخسي ٩/ ٣٦، تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/ ٢١٧، المغني لابن قدامة مع الشرح الكبير ١٠/ ٣٤٣.

يقول الزيلعي في التعزير إنه: "محتاج إليه لدفع الفساد كالحدود" [1].

وأساس التجريم بالتعزير يستند إلى الشرع المطهر، فقد دل الكتاب والسنة والإجماع والمعقول على ذلك.

فمن الكتاب قوله تعالى في شأن تأديب الزوجات: ﴿ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ﴾ [2]، فأمر الله تعالى بضرب الزوجات الناشزات تأديباً لهن وتهذيباً، وهذا هو التعزير [3].

ومن السنة قوله عليه الصلاة والسلام: "لا عقوبة فوق عشر ضربات إلا في حد من حدود الله" [4]، ففيه إثبات التعزير في المعاصي التي لا حد فيها لما يقتضيه من جواز العشرة فما دونها (٥).

أما الإجماع فهو منعقد على مشروعية التعزير [6].

والتعزير يعتبر تجريماً للأفعال المخالفة التي لم ترد ضمن الحدود ولا القصاص، ولكن ليست كل الأفعال الموجبة للتعزير تكون للحق العام وتتعلق بالنظام العام، فبعضها متعلق بحق الأفراد، وبعضها متعلق بحق الله، فهي على نطاقين:

فالتعزير لحق العبد هو ما يكون موضوعاً لتجريم وعقوبة الأفعال الواقعة على الأفراد مباشرة والتي يكون للأفراد الحق في إسقاطها والتنازل عنها، ومثال ذلك إتلاف أموال الآخرين أو إيذاؤهم إيذاءً لا يوجب قصاصاً.

أما التعزير لحق الله تعالى فهو التجريم والعقاب للأفعال التي يعود ضررها على مصلحة العامة من غير اختصاص بأحد من الناس، مثل التعامل بالربا.

---

(١) تبيين الحقائق للزيلعي ٣/ ٢٠٧.

(٢) سورة النساء، الآية رقم: ٣٤.

(٣) راجع: شرح فتح القدير للكمال ابن الهمام ٥/ ٣٤٥.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الحدود، باب كم التعزير والأدب، حديث (٦٨٤٨)، ومسلم في كتاب الحدود، باب قدر أسواط التعزير، حديث (٤٠).

(٥) راجع: أحكام الأحكام لابن دقيق العيد ٤/ ١٣٧.

(٦) راجع: شرح فتح القدير للكمال ابن الهمام ٥/ ٣٤٥.

والتعزير الواجب للأفراد يجب على الإمام إقامته ولا يجوز له العفو فيه، وإنما يكون العفو فيه من صاحب الحق فقط، فإذا أسقطه سقط، أما التعزير لحق الله فالعلماء في الجملة على وجوبه وعدم العفو عنه، واختلافهم في المقدار الذي يتحقق به التعزير [(1)].

قال النووي: "الجناية المتعلقة بحق الله تعالى خاصة يجتهد الإمام في تقديرها بما يراه من ضرب أو حبس أو اقتصار على التوبيخ بالكلام، وإن رأى المصلحة في العفو فله ذلك" [(2)].

---

(1) راجع: شرح فتح القدير للكمال ابن الهمام ٥/ ٣٤١، المغني لابن قدامة مع الشرح الكبير ١٠/ ٣٤٣، الفروق للقرافي ٤/ ١٧٩.

(2) روضة الطالبين للنووي ١٠/ ١٧٦.

المطلب الثاني

طبيعة تجريم الأفعال المخالفة للنظام العام

تجريم الأفعال المخالفة للنظام العام له عدد من الطبائع التي تحكمه وتؤطر نشاطه يمكن استظهارها من خلال ما يلي:

أولاً: رفع الدعوى العامة في جرائم النظام العام:

جرائم النظام العام تعتبر اعتداء على حقوق الجماعة المتمثلة في حقوق الله؛ ولذلك كانت الدعوى التي تقام على مرتكب تلك الجرائم دعوى عامة، والدعوة العامة أو الادعاء العام الذي يعد سمة وطبعاً خاصاً بجرائم النظام العام هو إطلاق حديث لم يعرفه الفقهاء، وإنما استعملوا اصطلاحات أخرى قريبة منه يطلقونها على الدعوى في جرائم النظام العام، وهي: دعوى الحسبة، ودعوى التهمة، ودعوى الجناية، وشهادة الحسبة.

وقد تم تعريف الحسبة فيما سبق، أما دعوى الحسبة فهي "إخبار بحق الله حسبة يطلبه عند حاكم"[1].

وعرفت دعوى التهمة بأنها: "أن يدعى فعل محرم على المطلوب يوجب عقوبته".

وهي دعوى الجناية والأفعال المحرمة كقتل أو قطع طريق أو سرقة[2].

وأما شهادة الحسبة فهي: "عبارة عن أداء الشاهد شهادة تحملها ابتداءً لا بطلب طالب ولا بتقدم دعوى مدعٍ"[3].

والقاسم المشترك الذي يجمع بين تلك التعريفات تجاه دعوى الحسبة أن موضوعها جرائم النظام العام؛ أي حقوق الغير وحقوق الجماعة التي تم انتهاكها، وأنها مطالبة تقدم لدى جهة التقاضي وقد تكون أداءً لشهادة في ذات الموضوع.

أما في النظام فإن الدعوى في جرائم النظام العام أطلق عليها عدة إطلاقات قريب بعضها من بعض وذات مدلول واحد، فأطلق بعضهم عليها الدعوى العمومية، أو الدعوى

---

(١) الإنصاف للمرداوي ١١/ ٣٦٩.

(٢) راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٥/ ٣٨٩، الطرق الحكمية لابن القيم، ص: ٩٣.

(٣) أدب القضاء لابن أبي الدم، ص: ٤٣٢.

العامة، أو دعوى الحق العام، أو الدعوى الجزائية، أو الدعوى العقابية، أو الدعوى الجنائية، والأقرب لواقع ومفهوم جرائم النظام العام أن يطلق عليها: دعوى الحق العام أو الادعاء العام، وهو الذي أخذ به النظام السعودي، حيث جعل دعوى المطالبة بالحق العام لدى جهة رسمية هي هيئة التحقيق والادعاء العام. والشق الثاني من مسماها هو العمل الذي تقوم به تجاه جرائم النظام العام، حيث أعطت الفقرة (جـ) من المادة الثالثة من نظام هيئة التحقيق والادعاء العام للهيئة اختصاص الادعاء أمام الجهات القضائية وفقاً للائحة التنظيمية.

كما تضمنت المادة (١٤) من نظام الإجراءات الجزائية أن هيئة التحقيق والادعاء العام تتولى التحقيق والادعاء العام طبقاً لنظامها ولائحته.

حكم شهادة الحسبة:

لقد تناول الفقهاء هذه المسألة تحت اسم قبول شهادة الحسبة، ولا خلاف عندهم في جوازها، فقد قال الحنفية: "تسمع الشهادة بدون دعوى فيما تمحض حقاً لله" [(١)]، وقال فقهاء المالكية: "والأمور التي تمحض الحق فيها فلا تتوقف الشهادة فيها على تقدم دعوى؛ لأن الشهادة فيها حسبة فعليه أن يشهد وإن لم يستشهد" [(٢)].

كما ذكر فقهاء الشافعية: "الطريق في إثبات حقوق الله شهادة الحسبة، وهي مقبولة فيها" [(٣)].

وعند الحنابلة: قولهم: "تصح الشهادة بحق الله" [(٤)].

حكم دعوى الحسبة:

دعوى الحسبة اختلف في جواز سماعها بين الفقهاء على النحو التالي:

١ - ذهب الحنفية إلى عدم اشتراط دعوى في حقوق الله، وتعليلهم هو أن حقوق الله واجبة على كل أحد فكان كل واحد خصماً في إثباتها والشاهد من جملة من عليه ذلك، فكان

---

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم، ص: ٢٢٥، بدائع الصنائع للكاساني ٦/ ٢٧٧، تبيين الحقائق للزيلعي ٤/ ٢٢٩.

(٢) حاشية الخرشي على مختصر خليل ٧/ ١٨٧، بلغة السالك للصاوي ٢/ ٣٤٨، شرح الزرقاني على الموطأ ٧/ ١٦٦.

(٣) تحفة المحتاج للهيثمي ١٠/ ٢٨٦، نهاية المحتاج للرملي ٨/ ٣٠٦، روضة الطالبين للنووي ١١/ ٢٤٣.

(٤) الإنصاف للمرداوي١٢/ ٧، المبدع لابن مفلح ١٠/ ١٩٢، كشاف القناع للبهوتي ٦/ ٣٣١.

قائماً بالخصومة من جهة الوجوب وشاهداً من جهة تحمل ذلك فلم تحتج إلى خصم آخر، فصار كأن الدعوى موجودة؛ ولأن الله تعالى لما أمر بإقامتها كان طالباً لها فلم يبق إلا إقامتها[1].

٢ - ظاهر مذهب المالكية هو جواز سماع دعاوى التهم؛ أي دعوى الحسبة، جاء في المدونة: "أرأيت الرجل يدعي قِبَل رجل حداً من الحدود فيقدمه إلى القاضي ويقول: بيّنتي حاضرة أجيئك بها غداً أو العشية، أيحبس السلطان هذا أم لا يحبسه؟ قال: إن كان قريباً أوقفه ولا يحبسه"[2].

وهذا صريح في جواز سماع الدعوى في حدود الله؛ أي في جرائم النظام العام.

٣ - أما الشافعية فلهم ثلاثة أقوال في حكم سماع دعوى الحسبة أولها هو: عدم سماع دعوى الحسبة مطلقاً، واستند أولئك إلى أن الثبوت بالبينة كافٍ عن الدعوى، وأنه لا حق للمدعي فيها، ومن له الحق لم يأذن بالطلب والإثبات بل أمر فيه بالإعراض والدفع ما أمكن. والقول الثاني هو: جواز سماع دعوى الحسبة[3]. والقول الثالث هو: جواز سماع دعوى الحسبة إلا في حدود الله، وعلل أصحاب هذين القولين بأن البينة قد لا تساعد فيراد استخراج الحق بإقرار المدعى عليه[4].

٤ - للحنابلة في هذه المسألة قولان: الأول أنه لا تصح الدعوى ولا تسمع حسبة في حقوق الله، وهو المذهب[5]، وتعليل ذلك أن شهادة الشهود كافية فلا يفتقر فيه إلى تقديم دعوى، ولأنه لا يستحقه آدمي معين فيدعيه، ولأن بعض الصحابة أقاموا الشهادة من غير دعوى[6]. والقول الثاني هو: صحة الدعوى حسبة في حق الله[7].

---

(١) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٦/ ٢٧٧، تبيين الحقائق للزيلعي ٤/ ٢٢٩.

(٢) المدونة للإمام مالك ١٢/ ١٨٢، وراجع: تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/ ١٢٨.

(٣) راجع: روضة الطالبين للنووي ١١/ ٢٤٤، أدب القاضي لابن أبي الدم، ص: ٤٣٣.

(٤) راجع: الإقناع للشربيني ٢/ ٢٨٨.

(٥) راجع: الإنصاف للمرداوي ١١/ ٢٤٦، الكشاف للبهوتي ٦/ ٣٣١.

(٦) راجع: المغني لابن قدامة ١٢/ ٣٧٣.

(٧) راجع: الإنصاف للمرداوي ١١/ ٢٤٦، الفروع لابن مفلح ٦/ ٥٢٤.

وبالنظر في الأقوال السابقة يتبين أن جواز سماع دعوى الحسبة هو مفهوم مذهب الحنفية، وظاهر كلام المالكية، والمعتمد لدى الشافعية إلا في الحدود، وقول عند الحنابلة، وأما عدم جواز سماع دعوى الحسبة فهو قول بعض الشافعية والمذهب عند الحنابلة.

الراجح وسبب الترجيح:

والراجح من هذه الأقوال هو جواز سماع دعوى الحسبة مطلقاً، وسبب الترجيح ما يلي:

١ – عدم وجود دليل يمنع من سماع دعوى الحسبة، فهي كبقية الحقوق.

٢ – ثبت في السنة ما يدل على جواز سماع دعوى الحسبة وهو حديث عبدالله بن عباس، رضي الله عنهما: أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي ﷺ بشريك بن سحماء، فقال النبي ﷺ: "البينة أو حد في ظهرك"، فقال: يا رسول الله، إذا رأى أحدنا على امرأته رجلاً ينطلق يلتمس البينة؟ فجعل النبي ﷺ يقول: "البينة وإلا حد في ظهرك"، فقال هلال: والذي بعثك بالحق إني لصادق فلينزلن الله ما يبرئ ظهري من الحد، فنزل جبريل، وأنزل عليه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ...﴾، فقرأ حتى بلغ: ﴿...إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾[(1)] [(2)].

فمجيء هلال بن أمية إلى النبي ﷺ ورميه امرأته بالزنا يعتبر دعوى بدليل أن النبي طلب منه البينة، والبينة تطلب من المدعي، وهذه الدعوى كانت في الزنا وهو حق من حقوق الله تعالى، فهي دعوى حسبة، وقد سمعها النبي ﷺ ولم ينكر على هلال تقدمه بدعواه بل طلب منه البينة، فالحديث بيّن قاعدة دعوى الحسبة وهي أن على المدعي البينة ابتداءً ولا يمين على المدعى عليه[(3)].

٣ – أن الغاية والمقصد من دعوى الحسبة إقامة شرع الله سبحانه والمحافظة على حدوده وحقوقه، وصيانة المجتمع من الأضرار والإجرام والأفعال المشينة، وتلك الجرائم

---

(١) سورة النور، الآية رقم: ٦.

(٢) أخرجه البخاري في كتاب التفسير، باب قوله تعالى: ﴿وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ﴾، حديث (٤٧٤٧).

(٣) راجع: تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/ ١٢٨–١٢٩.

يصعب إثباتها بالشهادة فقط، فيكون الأمر محتاجاً فيه في جرائم الحق العام إلى دعوى تسمع وينظر فيها، والشهادة قد لا تكون كافية وقد لا تتوافر، كما أن المانعين لا يقصدون من النهي تحريم دعوى الحسبة وإنما يقصدون أنه لا جدوى من الدعوى مع وجود الشهادة.

شهادة الحسبة ودعواها في النظام السعودي:

شهادة الحسبة وسماع الدعوى فيها مما أجازه النظام السعودي وأقره، حيث نصت المادة الخامسة من نظام المرافعات على أنه: "تقبل الدعوى من ثلاثة على الأقل من المواطنين في كل ما فيه مصلحة عامة إذا لم يكن في البلد جهة رسمية مسؤولة عن تلك المصلحة".

وسبقت الإشارة إلى أن نظام هيئة التحقيق والادعاء العام أعطى للهيئة مهمة إقامة الدعوى العامة، وأصبحت الهيئة هي الجهة المختصة بإقامة الدعوى العامة، وبالنسبة للدعوى الفردية من الأفراد فقد أجازت المادة السابعة ذلك بشرط أن يكون العدد ثلاثة على الأقل من المواطنين، وأن يكون موضوع الدعوى هو للحق العام؛ أي للمصلحة العامة، وبشرط أن لا تكون هناك جهة رسمية مسؤولة عن تلك المصلحة مهما كان موضوع المصلحة إذا كانت مصلحة عامة، أما اختصاص هيئة التحقيق والادعاء العام فقد نص عليه نظامها - كما سبق- ونصت عليه المادة (١٤) من نظام الإجراءات الجزائية المشار إليها آنفاً، كما أشارت المادة (١٦) من ذات النظام إلى أن هيئة التحقيق والادعاء العام تختص وفقاً لنظامها بإقامة الدعوى الجزائية ومباشرتها أمام المحاكم المختصة، كما أكدت المادة (١٥٧) من النظام أنه: "يجب أن يحضر المدعي العام جلسات المحكمة في الحق العام في الجرائم الكبيرة، وعلى المحكمة سماع أقواله والفصل فيها وفيما عدا ذلك يلزمه الحضور إذا طلبه القاضي أو ظهر للمدعي العام ما يستدعي حضوره"، كما بينت المادة (١٧٤) إجراءات المحاكمة المتضمنة للدعوى العامة والخاصة وجاء فيها: "تسمع المحكمة دعوى المدعي العام ثم جواب المتهم أو وكيله أو محاميه عنها، ثم دعوى المدعي بالحق الخاص، ثم جواب المتهم أو وكيله أو محاميه عنها... إلخ"، هذا كله في الدعوى العامة التي تشمل قضايا النظام العام والجرائم المقترفة ضده، فالاختصاص أصيل وأساسي لهيئة التحقيق والادعاء العام؛ أي عهد به لجهاز رسمي يعنى عناية كاملة بهذا الشأن.

أما بالنسبة للدعوى في قضايا النظام العام وجرائمه من الأفراد فإن المنظم السعودي لم يمنع من ذلك، بل أقره وهذبه بعدة شروط تقلل من السلبيات التي قد تنتج من سماع دعوى الحسبة فيما بين المسلمين بعضهم ضد بعض، فبالإضافة إلى المادة الخامسة من نظام المرافعات الشرعية السابق ذكرها صدر مؤخراً الأمر السامي رقم (خ/ ١٣٣/ م) في ٦/ ١/ ١٤٢٧هـ الذي نظم دعوى الحسبة الفردية وجعلها تسير وفقاً لإجراءات رسمية يعهد بها في النهاية لجهاز هيئة التحقيق والادعاء العام، إلا أنه لم يهمل أو يغفل حق الأفراد في إقامة دعوى الحسبة وجعل حرية تحريكها لهم إذا قامت مسوغات مقنعه يوافق عليها المقام السامي، حيث نص الأمر على الإجراءات التالية:

١ – ترفع دعوى الحسبة من المواطنين إلى هيئة التحقيق والادعاء العام لدراستها.

٢ – إذا قررت الهيئة أن الموضوع لا يستحق أن ترفع بشأنه دعوى الحسبة فعليها حفظ ملف الدعوى وإفهام المدعي بذلك.

٣ – إذا قررت الهيئة أن الموضوع يستحق أن ترفع بشأنه دعوى فعليها الرفع للمقام السامي بمسوغات ذلك لأخذ التوجيه اللازم.

أما شهادة الحسبة فهي محل اتفاق شرعي ومحل تطبيق عملي، فقد أجاز المنظم السعودي لأي شخص أن يتقدم بشكواه في الحقوق العامة، وهي تمثل شهادة حسبة إلى هيئة التحقيق والادعاء العام، وأوجب على الهيئة سماع تلك الشكاوى، وكذلك سماعه الشهادة صراحة وهي شهادة حسبة في الجرائم الجزائية، والنصوص النظامية واضحة في هذا الشأن، فقد نصت المادة (٢٧) على أنه: "على رجال الضبط الجنائي - كل حسب اختصاصه- أن يقبلوا البلاغات والشكاوى التي ترد إليهم في جميع الجرائم.."، ومفهوم ذلك أن شهادة الحسبة يجب أن تسمع من قبل رجال الضبط الجنائي ويتم بعد ذلك اتخاذ الإجراءات اللازمة من قبل هيئة التحقيق والادعاء العام، كما أكدت المادة (٢٨) على أن "لرجال الضبط الجنائي في أثناء جمع المعلومات أن يستمعوا إلى أقوال من لديهم معلومات عن الوقائع الجنائية ومرتكبيها.."، كما أوضحت المادة (٩٥) على أن على المحقق أن ".. يستمع إلى أقوال من يرى لزوم سماعه من الشهود عن الوقائع التي تؤدي إلى إثبات الجريمة وظروفها وإسنادها إلى

المتهم أو براءته منها"، وكذلك المادة (١٦٥) نصت على أن: "للمحكمة أن تستدعي أي شاهد ترى حاجة لسماع أقواله، أو ترى حاجة لإعادة سؤاله، كما أن لها أن تسمع من أي شخص يحضر من تلقاء نفسه إذا وجدت أن في ذلك فائدة لكشف الحقيقة".

ثانياً: الفرق بين جرائم النظام العام وغيرها:

هناك فروقات أساسية بين جرائم النظام العام وبين غيرها من نواحي ارتباطها بالحق العام وحقوق الله سبحانه، بينما الجرائم التي تعد اعتداء على حقوق الأفراد تعتبر من الحق الخاص، فجرائم النظام العام موضوعها هو حقوق الله سبحانه وتعالى والتجريم نشأ بسبب ذلك، والجرائم الأخرى الفردية والخاصة منشؤها وموضوعها هو حقوق العباد بطلب استرداد الحق المأخوذ أو معاقبة المعتدي عليها.

ومن حيث الغاية يكون هدف التجريم في جرائم النظام العام المحافظة على المصالح العامة وتطهير المذنب والمعتدي، بينما الغاية من تجريم الأفعال الأخرى التي تقع على الأفراد والحقوق الخاصة هي الحفاظ على مصالحهم الخاصة واسترداد الحق المأخوذ والتشفي بمعاقبة المعتدي.

ومن حيث وجوب رفع الدعوى في جرائم النظام العام فكما سبق الايضاح هي للوجوب ومطلوبة من الجميع، مع استحباب الستر في جرائم الحدود بالذات، بينما يكون رفع الدعوى في جرائم الحقوق الخاصة عائداً إلى صاحب الحق، فله الخيار في رفع الدعوى من عدمها حتى مع تجريم الفعل المقترف ضده[1].

كما أن تجريم الأفعال المخالفة للنظام العام يجيز أداء الشهادة وسماعها من غير دعوى، بينما لا يجوز ذلك في غيرها من الجرائم الأخرى باستثناء بعض الدعاوى[2]، كذلك في طلب اليمين في جرائم النظام العام لا يوجه اليمين إلى المدعى عليه إذا أنكر، بينما في غيرها من الحقوق الخاصة يحلف المدعى عليه[3]، وهناك أحكام فقهيه أخرى كثيرة قد يكون من

---

(١) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٦/ ٢٨٢، نظرية الدعوى لمحمد نعيم ياسين ١/ ١٠٣.

(٢) راجع: كشاف القناع للبهوتي ٦/ ٤٠٧.

(٣) راجع: المغني لابن قدامة ١٢/ ٤٧٢، تبصرة الحكام لابن فرحون ٢/ ١٢٨-١٢٩.

المناسب الحديث عنها عند دراسة عقوبات النظام العام وسماتها.

والفروق التي تمتاز بها جرائم النظام العام - وخصوصاً الحدود- في الفقه الإسلامي هي ذاتها في النظام السعودي، وإذا نظر إلى الإجراءات التي تتخذ تجاه الجرائم الكبيرة - وهي جرائم تعد من النظام العام - يتبين أن المنظم السعودي أولاها عناية خاصة بها، فتمر تلك الجرائم بمراحل عدة ابتداءً من الاستدلال، ثم مراحل التحقيق والتأكد من وقوع الجريمة أو عدمها، ثم مرحلة المحاكمة.

بينما القضايا الخاصة لا تمر بمثل تلك المراحل إلا إذا شابها حق عام وارتباط بقضايا النظام العام، وإلا فإنها تقدم مباشرة إلى القضاء.

كما أن بعض قضايا النظام العام المحكوم فيها بالقتل أو القطع أو الرجم تنظر من ثلاثة قضاة، أما القضايا الأخرى الخاصة فليست كذلك، كما أن قضايا النظام العام أغلبها يحال إلى محكمة التمييز، وخصوصاً إذا حكم فيها بالقتل أو القطع أو الرجم، بصرف النظر عن قناعة المدعي العام أو المدعى عليه، وفيما عدا ذلك لا تتم رفعها إلا بحصول الاعتراض كما ترفع القضايا المشتملة على القتل أو القطع أو الرجم إلى مجلس القضاء الأعلى ومن ثم يرفع الحكم بعد المصادقة عليه إلى المقام السامي ليأمر بتنفيذ الحكم، أما القضايا الأخرى الخاصة فيصدر القاضي أمر تنفيذها [1].

كما أن جرائم النظام العام للجهة المختصة فيها سلطة على المدعى عليه في مرحلة ما قبل المحاكمة من حيث الإحضار والقبض والحبس، بينما في القضايا الخاصة لا سلطة لها على المدعى عليه فيكون إحضاره والقبض عليه من قبل القاضي [2].

غياب المدعي العام عن جلسة المحاكمة في قضايا النظام العام لا يؤثر في سيرها، بينما غياب المدعي الخاص عن جلسة المحاكمة من غير عذر مقبول يؤدي إلى شطب الدعوى [3].

كذلك يجوز للقاضي في قضايا النظام العام التدخل فيها وتغيير وصفها حتى لو لم

---

(١) راجع: المواد: ١٠، ١١، ١٩٥ من نظام الإجراءات الجزائية.

(٢) راجع: المواد: ١١٣، ١١٤ من نظام الإجراءات الجزائية، المادة (١٠٠) من نظام المرافعات الشرعية وما بعدها.

(٣) راجع: المادة (١٥٧) من نظام الإجراءات الجزائية، المادة (٥٣) من نظام المرافعات الشرعية.

يطلب المدعي العام ذلك وخصوصاً في القضايا الجنائية، بينما لا يجوز للقاضي ذلك في القضايا الخاصة [1].

---

(١) راجع: المادة (١٥٩) من نظام الإجراءات الجزائية.

المبحث الثالث
العقوبات والجزاءات المترتبة على الإخلال بالنظام العام للدولة المسلمة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول

الاختصاص القضائي بالنظر في تلك العقوبات والجزاءات

الاختصاص القضائي هو: "تخويل ولي الأمر أو نائبه لجهة قضائية الحكم في قضايا عامة أو خاصة ومعينة، وفي حدود زمان ومكان معينين، أو هو قدر ما لجهة قضائية أو محكمة من ولاية في فصل نزاع من المنازعات" [(١)].

كما عرفه مجمع اللغة العربية بأنه: "مقدار ما لكل محكمة من المحاكم من سلطة القضاء، تبعاً لمقرها أو لنوع القضية" [(٢)].

ويمكن التعبير عنه بأنه: "السلطة القضائية التي يتمتع بها قاضٍ أو جهة قضائية، وتخول لها حق النظر والفصل في القضايا المرفوعة إليها" [(٣)].

عند دراسة الاختصاص القضائي بالنظر في العقوبات والجزاءات الواجب إيقاعها على الإخلال بالنظام العام في الفقه الإسلامي لا يوجد اختصاص قضائي محدد؛ لأن الأصل في الولاية على القضاء في الفقه الإسلامي العموم، فيكتسب القاضي المولى سلطة عامة فهو نائب عن ولي الأمر؛ فيخضع لسلطته جميع القاطنين في البلد وجميع القضايا الواقعة فيه: "فعلى القاضي مدار الأحكام، وعليه النظر في جميع وجوه القضاء" [(٤)].

قال ابن رشد مبيناً أن القاضي يحكم في جميع القضايا، سواء المتعلقة بالنظام العام أو غيرها: "وأما فيما يحكم، فاتفقوا على أن القاضي يحكم في كل شيء من الحقوق، كان حقاً لله أو

---

(١) التنظيم القضائي، د.سعود الدريب، ص: ٤٣٨، وراجع: السلطة القضائية في الإسلام، د.شوكت عليان، ص: ٢٨٩.

(٢) المعجم الوسيط للفيروزآبادي ١/ ٢٣٧.

(٣) الاختصاص القضائي لناصر الغامدي، ص: ٤٢.

(٤) تاريخ قضاة الأندلس لأبي الحسن النباهي، ص: ٢٢.

حقاً للآدميين، وأنه نائب عن الإمام الأعظم في هذا المعنى"[(١)].

وهذا الأصل المتقرر في عموم ولاية القضاء لم يمنع من جواز تخصيص النظر القضائي، فوجدت الولايات القضائية الخاصة المقيدة بالمكان أو الزمان أو الأشخاص أو الحوادث والموضوعات، فصاحب الولاية العامة له أن ينظر في جميع القضايا المعروضة أمامه بما فيها القضايا المتعلقة بالنظام العام، وقد أورد الماوردي - رحمه الله - تعداداً لموضوعات الولاية العامة، واشتملت على موضوعات تتعلق بالنظام العام فقال: "فإن كانت ولايته عامة مطلقة التصرف في جميع ما تضمنته، فنظره مشتمل على عشرة أحكام: أحدها: فصل المنازعات، وقطع التشاجر والخصومات، إما صلحاً عن تراضٍ ويراعى فيه الجواز، أو إجباراً بحكم بات يعتبر فيه الوجوب، والثاني: استيفاء الحقوق ممن مطل بها وإيصالها إلى مستحقيها بعد ثبوت استحقاقها من أحد وجهين: إقرار أو بيّنة.." إلى أن قال: "والسابع: إقامة الحدود على مستحقيها، فإن كان من حقوق الله تعالى تفرد باستيفائه من غير طالب إذا ثبت بإقرار أو بينة. وإن كان من حقوق الآدميين كان موقوفاً على طلب مستحقه..."[(٢)].

كما أورد الفراء في كتابه الأحكام السلطانية نحواً من ذلك فقال: "وأما أموال الصدقات فإن اختصت بناظر خرجت من عموم ولايته، وإن لم يندب لها ناظر فقد قيل: تدخل في عموم ولايته؛ لأنها من حقوق الله تعالى فيمن سماه، وقيل: لا تدخل في ولايته؛ لأنها من حقوق الأموال التي تحمل على اجتهاد الأئمة"[(٣)].

كما أن الفقه الإسلامي لم يمنع من الاتجاه إلى إيجاد قضاء متخصص بالنظام العام استناداً إلى قاعدة الولاية الخاصة للقضاء، فقد قال الإمام الماوردي، رحمه الله: "فأما النظر الخاص فهو: أن يقلد النظر في المداينات دون المناكح، والحكم بالإقرار من غير سماع بينة أو في نصاب مقدر من المال لا يتجاوزه، فهذا جائز ويكون مقصور النظر على ما قُلّد"[(٤)].

كما قال ابن قدامة، رحمه الله: "ويجوز أن يقلده خصوص النظر في عموم العمل،

(١) بداية المجتهد لابن رشد ٤/ ٤٣١.

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ٧٠.

(٣) الأحكام السلطانية لأبي الفراء، ص: ٦٧ -٦٨.

(٤) أدب القاضي للماوردي ١/ ١٧٢-١٧٣.

فيقول: جعلت إليك الحكم في المداينات خاصة في جميع ولايتي، ويجوز أن يجعل حكمه في قدر من المال نحو أن يقول: احكم في المئة فما دونها؛ فلا ينفذ حكمه في أكثر منها"[1].

وهذا التخصيص حتى إن كان في إطار موضوعات النظام العام التي قد تكون عقوباتها موجعة إلا أنه للإمام أن يشارك في النظر في هذه القضايا لخطورتها وحساسيتها، ويشهد لذلك ما رواه ابن أبي شيبة[2]، رحمه الله: "أن عمر بن الخطاب ﷺ كتب إلى أمراء الأجناد أن لا تقتل نفس دوني"[3].

وفي رواية ابن سيرين[4] – رحمه الله – قال: "كان لا يقضى في دم دون أمير المؤمنين"[5].

هل يمكن إنشاء محكمة خاصة بالنظام العام؟

لم يوجد في الفقه الإسلامي تحديد موضوعي للولاية القضائية المختصة بالنظام العام بالمفهوم المتوافق مع النظام العام محل الدراسة، ولكن هناك إشارات عابرة في كلام الماوردي والفراء وابن خلدون في أن هناك ولايات دينية قضائية - كالقضاء الشرعي العام، وولاية المظالم، وولاية الحسبة - اهتمت بموضوعات النظام العام، كالاهتمام بمصالح المسلمين والمصالح العامة والحدود وحقوق الله ونحو ذلك، وهناك صورة من صور القضاء المتخصص في الموضوع هي قريبة الشبه بقضاء النظام العام مدار الحديث وهو قضاء الأحداث الذي وجد في عهد عمر ﷺ، حيث كانت تطلق هذه الكلمة على القضاء الذي يعنى بالجرائم الكبيرة الخطيرة التي تقع في المجتمع وتهدد أمنه واستقراره[6]، حيث ذكر

(١) المغني لابن قدامة ١٤/ ٨٩.

(٢) هو: أبو بكر عبدالله بن محمد بن القاضي أبي شيبة العبسي الكوفي الإمام المحدث، سيد الحفاظ من أقران أحمد بن حنبل، توفي سنة ٢٣٥هـ. راجع: سير أعلام النبلاء ١١/ ١٢٢، تهذيب التهذيب ٢/ ٤١٩.

(٣) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الديات، باب الدم يقضي فيه الأمراء ٥/ ٤٥٣.

(٤) هو: محمد بن سيرين البصري الأنصاري بالولاء، أبو بكر تابعي، مولده ووفاته بالبصرة، تفقه وروى الحديث واشتهر بتعبير الرؤى، توفي سنة ١١٠هـ. راجع: سير أعلام النبلاء ٤/ ٦٠٦، الأعلام ٦/ ١٥٤.

(٥) رواه ابن أبي شيبة في مصنفه في كتاب الديات، باب الدم يقضي فيه الأمراء ٥/ ٤٥٣.

(٦) راجع: السلطة القضائية لظافر القاسمي، ص: ٢٥٦-٢٥٨.

الطبري، رحمه الله: "أن عمار بن ياسر [1] ﷺ كان عامل عمر بن الخطاب ﷺ على الكوفة، وكان إليه قضاء الأحداث" [2]، وروى وكيع بسنده: "أن عثمان بن عفان ﷺ لما استخلف أقر أبا موسى الأشعري ﷺ على قضاء البصرة وأحداثها" [3]، وعطف الأحداث على القضاء دليل على أن المراد نوع آخر من القضايا خُص عمل القاضي به، وهو إلى حد ما قضاء موضوعي مكاني، حيث عهد إلى عمار بن ياسر بالقضاء في المسائل المتعلقة بالنظام العام في الكوفة، وعهد إلى أبا موسى الأشعري بالقضايا المتعلقة بالنظام العام في البصرة.

الاختصاص القضائي بالنظر في العقوبات والجزاءات المترتبة على مخالف النظام العام في النظام السعودي:

لم يعطِ النظام السعودي حتى الآن جهة قضائية معينة ولاية النظر والفصل في القضايا المتعلقة بالنظام العام، فإيقاع العقوبات والجزاءات على مخالفة النظام العام لم تستقل بنظر قضائي خاص، وإنما هناك عدة جهات قضائية بعضها يباشر التحقيق والضبط القضائي في قضايا النظام العام، وبعضها الآخر يفصل في تلك القضايا فصلاً قضائياً ينتج حكماً إلزامياً يتضمن عقوبة مناسبة في حق مرتكب المخالفة، وسيتم استعراض تلك الجهات حسب سعة شمولها وتعاطيها مع قضايا النظام العام.

أولاً: القضاء الشرعي العام:

لهذه الولاية القضائية عمومية مطلقة في كل القضايا إلا ما يستثنى من ذلك، وقد نص النظام الأساسي للحكم الصادر بالأمر الملكي رقم (أ/ ٩٠) في ٢٧/ ٨/ ١٤٢٧هـ في مادته التاسعة والأربعين على أن المحاكم تختص بالفصل في جميع المنازعات والجرائم، كما نص نظام القضاء الصادر بالأمر الملكي رقم (م/ ٧٨) في ١٩/ ٩/ ١٤٢٨هـ في مادته الخامسة والعشرين على أن المحاكم تختص بالفصل في جميع القضايا وفق قواعد اختصاص المحاكم

---

(١) هو: عمار بن ياسر بن عامر بن مالك العبسي، كان من السابقين الأولين هو وأبوه وممن عذب في الله وهاجر إلى المدينة وشهد المشاهد كلها، توفي سنة ٨٧هـ. راجع: الاستيعاب ٣/ ١١٣٥، الإصابة ٢/ ٥١٣.

(٢) تاريخ الأمم والملوك للطبري ٢/ ٥٤٣.

(٣) أخبار القضاة لوكيع بن الجراح ١/ ٢٨٣.

المبينة في نظام المرافعات الشرعية ونظام الإجراءات الجزائية.

فالعقوبات المفروضة على مخالفة النظام العام وقضايا النظام العام عموماً فيما لم يرد بشأنه تحديد معين يكون نظره واختصاصه القضائي منعقداً للقضاء الشرعي، وهو ليس على مستوى واحد من حيث نوعية الموضوعات التي ينظرها ومن حيث درجة التقاضي، لكن تشترك جميعها بقدر متفاوت في معالجة قضايا النظام العام.

ثانياً: ولايـــة المظـــالم:

تتمثل ولايـــة المظالم في ديوان المظالم الصادر نظامه مع نظام القضاء سالف الذكر برقم م/ ٧٨ في ١٩/ ٩/ ١٤٢٨هـ، وقد نص النظام في المادة الأولى منه على أن ديوان المظالم هيئة قضاء إداري مستقلة، وتختص المحاكم الإدارية في ديوان المظالم بعدد من الاختصاصات الإدارية التي من أهمها النظر في دعوى إلغاء القرارات الإدارية النهائية التي يقدمها ذوو الشأن متى كان مرجع الطعن عدم الاختصاص، أو وجود عيب في الشكل أو عيب في السبب، أو مخالفة النظم واللوائح أو الخطأ في تطبيقها أو تأويلها، أو إساءة استعمال السلطة بما في ذلك القرارات التأديبية والقرارات التي تصدرها اللجان شبه القضائية والمجالس التأديبية. كذلك تنظر المحاكم الإدارية في الدعاوى التأديبية التي ترفعها الجهة المختصة، وتنظر أيضاً في طلبات تنفيذ الأحكام الأجنبية وأحكام المحكمين الأجنبية، وكل تلك الاختصاصات هي ذات تعلق واضح بأحكام وعقوبات النظام العام.

ثالثاً: اللجان والهيئات القضائية:

لم يحصر المنظم السعودي المنازعات والقضايا في جهة قضائية واحدة، بل إنه يأخذ بمنهج التعدد النوعي والموضوعي للاختصاص القضائي، فهناك هيئات قضائية ولجان إدارية تابعة لجهات متعددة تنظر في بعض القضايا وتقرر العقوبة والجزاء على المخالف، ومنها ما له علاقة مباشرة بقضايا النظام العام وعقوباتها، ومن ذلك ما يلي:

١ – لجان الأوراق التجارية.

٢ – لجان مكافحة الغش التجاري.

٣ – لجان التموين القضائي.

٤ – اللجان الجمركية.

٥ – لجان المطبوعات والنشر.

٦ – هيئة محكمة الوزراء.

٧ – ديوان المحاكمات العسكرية.

٨ – المجالس التأديبية لقوات الأمن الداخلي.

وقد تضمن نظام القضاء وآلية العمل التنفيذية لتنظيمات القضاء الصادرة بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٧٨) في ١٩/ ٩/ ١٤٢٨هـ نصوصاً تعالج أوضاع تلك اللجان وترتيبات إلحاقها بالقضاء الشرعي العام .

التحقيق والضبط القضائي المتعلق بقضايا النظام العام في النظام السعودي:

الحديث عن الاختصاص القضائي المتعلق بإيقاع العقوبات والجزاءات على من خالف أحكام النظام العام يقود إلى الحديث عن إجراءات التحقيق والضبط القضائي التي تعمل تجاه قضايا النظام العام. وقد عدد نظام الإجراءات الجزائية في مادته (٢٦) تلك الجهات.

أما التحقيق في جرائم النظام العام فهو لهيئة التحقيق والادعاء العام، وهناك جهات أخرى - كاللجان والهيئات القضائية التي أشير إليها - تزاول أعمال التحقيق في القضايا المنظورة أمامها، وهذا الاختصاص الموكول لهيئة التحقيق والادعاء العام قرره نظامها الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م/ ٥٦) في ٢٤/ ١٠/ ١٤٠٩هـ.

المطلب الثاني

طبيعة تلك العقوبات والجزاءات

أولاً: طبيعة عقوبات وجزاءات النظام العام في الفقه:

١ - الرجوع عن الإقرار في عقوبات النظام العام: الرجوع عن الإقرار في جرائم الحدود الخالصة لله مقبول وتدرأ به العقوبة، سواء كان ذلك الرجوع قبل الحكم أو بعده أو عند تنفيذه، وهذا على القول الراجح من أقوال العلماء من الحنفية، والمالكية في المشهور، والشافعية والحنابلة[1].

أما الرجوع عن الإقرار في جرائم النظام العام الأخرى؛ أي في حقوق الله الأخرى غير الحدود، فذهب الفقهاء إلى أنها لا تدرأ بالشبهة ولا يقبل فيها الرجوع عن الإقرار بلا خلاف؛ لأن التعزير من الحقوق التي لا تدرأ بالشبهة بل يثبت معها، فلا يقبل فيه الرجوع عن الإقرار[2].

٢ - دفع التهمة في عقوبات النظام العام: العقوبات والجزاءات المفروضة على النظام العام في شقه المتعلق بالحدود يمكن إسقاطها بطريق الدفع؛ أي أن يدفع المتهم عن نفسه التهمة، إما بالجهل أو بالاضطرار أو بالإكراه أو بالشبهة[3].

أما الدفع بالشبهة في حقوق الله التي تقضي التعزير فذهب الفقهاء إلى أن العقوبات التعزيرية لا تسقط ولا تدفع بالشبهة[4].

٣ - عدم جواز الشفاعة في عقوبات النظام العام: من أهم سمات عقوبات النظام العام الحدية أيضاً أنه لا تجوز الشفاعة فيها إذا بلغت الجريمة إلى السلطان.

أما إذا لم يبلغ الحد السلطان فلا خلاف بينهم في أن الشفاعة جائزة؛ وكذلك تجوز الشفاعة في العقوبات المفروضة تعزيراً لحق الله تعالى؛ أي بقية عقوبات النظام العام، سواء

---

(١) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٢٣٢-٢٣٣، المهذب للشيرازي ٢/ ٣٤٥، كشاف القناع للبهوتي ٦/ ٩٩.

(٢) راجع: المغني لابن قدامة ٧/ ٢٧٨، حاشية ابن عابدين ٤/ ٦٠.

(٣) راجع: المغني لابن قدامة ١٢/ ٣٤٥، الحاوي للماوردي ١٣/ ٢٢١.

(٤) راجع: الإجماع لابن المنذر، ص: ١٤٣، الفروق للقرافي ٤/ ١٧٤، حاشية ابن عابدين ٤/ ٦٠.

قبل الرفع إلى الإمام أو بعده بلا خلاف[1].

٤ - انقضاء عقوبات النظام العام بوفاة المتهم: عقوبات النظام العام كغيرها من العقوبات الأخرى تنقضي بوفاة مرتكب الجريمة، فلا خلاف بين الفقهاء في سقوطها بوفاة المتهم.

لكن اختلفوا في عقوبة الصلب، وهي من عقوبات النظام العام في جريمة الحرابة، هل تسقط بوفاة المتهم أم لا؟ فذهب الجمهور إلى سقوطها بوفاة المتهم، وذهب بعض الفقهاء إلى أن الجاني يصلب، والأوجه ما ذهب إليه الجمهور؛ لأن الصلب من تمام الحد، وقد فات الحد بموته فيسقط ما هو من تتمته.

وأما العقوبات التي تتعلق بالمال - كالغرامات ونحوها- فهي من باب التعزير، فإذا فرضت حقاً لله سبحانه فإنها تسقط فيما يظهر قياساً على العقوبات البدنية الحدية[2].

٥ - عدم جواز العفو في عقوبات النظام العام: عقوبات النظام العام وجزاءاته لا يجوز أن يشملها العفو إذا كانت حدية بلا خلاف بين أهل العلم في ذلك.

أما عقوبات النظام العام التعزيرية فحصل خلاف بين الفقهاء في ذلك[3]، والذي يظهر أنه يمكن القول بأن على الإمام ألا يعفو في عقوبات التعزير المفروضة حقاً لله إلا إذا رأى المصلحة في ذلك، فيكون العفو في دائرة ضيقة ولأجل مراعاة جوانب أخرى للنظام العام.

٦ - التقادم في عقوبات النظام العام: اتفق الفقهاء على أن من فعل ما يقتضي حداً من حدود الله تعالى وبلغ الإمام فإنه يقام عليه ولا يسقط بتقادم الزمان[4].

ولم يخالف في هذا المبدأ إلا بعض الحنفية الذين ذهبوا إلى سقوط الحد القديم مطلقاً[5].

أما عقوبات حق الله المفروضة عن طريق التعزير فذهب الجمهور من الفقهاء من

---

(١) راجع: التمهيد لابن عبدالبر ١١/ ٢٢٤-٢٢٥.

(٢) راجع: روضة الطالبين للنووي ١٠/ ١٥٨، الإنصاف للمرداوي ١٠/ ٢٩٣، المغني لابن قدامة ١٢/ ٤٧٩.

(٣) راجع: الأحكام السلطانية للماوردي، ص: ٢٣٧، كشاف القناع للبهوتي ٦/ ١٢٤.

(٤) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٤٦، المدونة للإمام مالك ٦/ ٢٨٣، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٣/ ٣٣٦.

(٥) راجع: المبسوط للسرخسي ٩/ ٩٧.

الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أنها لا تسقط بالتقادم، بينما ذهب المالكية إلى سقوطها بذلك[1].

٧ – **التوبة هل تسقط عقوبات النظام العام؟** في المسألة تفصيل على النحو التالي:

أ – عقوبة حد الحرابة تختلف قبل القدرة عليه أو بعدها، فقبل القدرة عليه تسقط التوبة عقوبة الحرابة عن المحارب، أما بعد القدرة عليه فحينئذ توبته لا تغير شيئاً من إقامة حد الحرابة عليه[2].

ب – عقوبة حد الزنا والسرقة والشرب لها حالتان: فهي إذا كانت قبل رفعها للإمام اختلف فيها على قولين، فذهب بعضهم إلى سقوط العقوبة بالتوبة، وذهب البعض الآخر إلى أنها لا تسقط بذلك، أما بعد رفعها للإمام فهي مثل بقية الحدود لا تسقط بالتوبة، فاتفق الفقهاء على أن التوبة لا تسقط حد الزنا والسرقة والشرب بعد القدرة عليه[3].

جـ – حد القذف لا أثر للتوبة فيه، فلا خلاف بين العلماء في أنه لا تسقط عقوبة القاذف بالتوبة في الحالين[4].

د – توبة المرتد تسقط عنه عقوبة الردة، وهذا بالاتفاق بين العلماء إذا تاب ورجع إلى الإسلام، سواء تاب قبل الرفع إلى الإمام أو بعد ذلك، وتوبته أن يأتي بالشهادتين ويبرأ من الدين الذي انتقل إليه[5].

هـ – كذلك عقوبة البغي تسقط بالتوبة إذا تاب البغاة وتركوا ما هم عليه من البغي ورجعوا إلى طاعة الإمام[6].

و – بالنسبة لعقوبات النظام العام التعزيرية فعمومات النصوص تدل على أن التوبة مسقطة للعقوبة فيها قبل الرفع إلى الحاكم، وأما بعد رفعها إلى الحاكم فلا خلاف بين الفقهاء

---

(١) راجع: حاشية ابن عابدين ٤/ ٦٠، تبصرة الحكام لابن فرحون ١/ ٢٤٦.
(٢) راجع: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ٣٤/ ١٨٠.
(٣) راجع: نهاية المحتاج للرملي ٨/ ٦، الإنصاف للمرداوي ١٠/ ٣٠٠.
(٤) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٩٦، الحاوي للماوردي ١٣/ ٣٧١.
(٥) راجع: المغني لابن قدامة ١٢/ ٢٦٥.
(٦) راجع: الإنصاف للمرداوي ١٠/ ٣١٣.

في أنها تسقط بالتوبة مطلقاً"[1].

٨ – **الصلح لا يدخل عقوبات النظام العام:** إذا كانت العقوبة حداً من حدود الله فلا خلاف بين الفقهاء في أنه لا يجوز فيها الصلح"[2].

وإذا كانت عقوبة النظام العام عقوبة تعزيرية فلا يجوز الصلح فيها أيضاً، قال ابن القيم: "فحق الله لا مدخل للصلح فيه"[3].

طبيعة عقوبات النظام العام في النظام السعودي:

لم يفرد النظام العام السعودي تنظيماً خاصاً لعقوبات النظام العام، وإنما يمكن استنتاج أهم السمات التي تتحلى بها عقوبات النظام العام في النظام السعودي من خلال مجموعة من الأنظمة المختلفة، ومن ذلك على سبيل المثال:

١ – بطلان العقوبة إذا لم تكن على أساس شرعي، وقد سبق الحديث عن ذلك في مبحث البطلان، ويتناول البطلان للعقوبة الدفع بعدم الاختصاص؛ لأن جرائم النظام العام لها إجراءات محاكمة خاصة سبق ذكرها.

٢ – العقوبة كما هي تسقط بوفاة المتهم في الفقه، فهي في النظام السعودي تسقط أيضاً بوفاة المتهم كما نصت على ذلك المادة (٢٢) من نظام الإجراءات الجزائية، حيث نصت على أن الدعوى الجزائية العامة تنقضي في حالات منها وفاة المتهم، كما نصت المادة (٢٢) من قواعد المرافعات والإجراءات أمام ديوان المظالم على أن أنه: "تنقضي الدعاوى المنصوص عليها في الفقرة (ج) من المادة الثامنة من نظام ديوان المظالم بوفاة المتهم"، وهي الدعاوى الجنائية، بالإضافة إلى ذلك تنقضي أيضاً العقوبة المالية المتعلقة بمال المتهم، فقد نص قرار مجلس الوزراء رقم (٧٥٨) في ١٢/ ٦/ ١٣٩٣هـ على: "الموافقة على عدم تحصيل الغرامة من تركة من ترتبت عليه إذا توفي قبل أدائها"، كما نص خطاب رئيس القضاة على أن: "الغرامة قررت من قبل ولي الأمر من باب التعزير بالمال، وقد مات المراد تعزيره فبطل

---

(١) راجع: كشاف القناع للبهوتي ٦/ ١٢٤.

(٢) راجع: بدائع الصنائع للكاساني ٧/ ٥٥، السياسة الشرعية لابن تيمية، ص: ٧٠، أعلام الموقعين لابن القيم ١/١٠٨.

(٣) أعلام الموقعين لابن القيم ١/ ١٠٨.

التعزير؛ لأن التعزير متعلق بحال الحياة لقصد ردعه عن أن يعود، وحينئذٍ فإنه لا يجوز أخذها ولا شيء منها من تركته" [(١)].

٣ - العفو عن عقوبات النظام العام بالنسبة للأفراد لا يجوز لهم ذلك إلا في حالات خاصة جداً وهي حالات الحدود الشرعية من باب الستر فقط، وأما غير ذلك فهم مأمورون بعكس ذلك من الاهتمام والإبلاغ عن جرائم النظام العام، حيث أكدت المادة (١٦٦) من نظام الإجراءات الجزائية على أنه: "مع مراعاة ما تقرر شرعاً في الشهادة بالحدود يجب على كل شخص دعي لأداء الشهادة بأمر من القاضي الحضور في الموعد والمكان المحددين"، بينما نص في قرار الهيئة القضائية العليا رقم (٢٦٤) في ٢٣/ ١٠/ ١٣٩١هـ وخطاب معالي وزير العدل رقم ٣١٧٧ في ١٠/ ١١/ ١٣٩١هـ على أن: "التستر على الجريمة والمجرمين معصية توجب تعزير مقترفيها حسبما تقتضيه مرتبة الجريمة"، كما نصت المادة (٢٣) من نظام الإجراءات الجزائية على أنه: "تنقضي الدعوى الجزائية الخاصة في الحالتين الآتيتين: ١ - صدور حكم نهائي. ٢ - عفو المجني عليه أو وارثه، ولا يمنع عفو المجني عليه أو وارثه من الاستمرار في دعوى الحق العام"، ومفهوم هذا النص أنهم بعفوهم عن حقهم الخاص لا ينسحب هذا العفو على الحق العام؛ لأنه ليست لهم صلاحية في ذلك.

كذلك عفو ولي الأمر لا يشمل عقوبات النظام العام الحدية، حيث ألمحت المادة (٢٤) من نظام الإجراءات الجزائية السابق ذكرها إلى أن الدعوى الجزائية العامة تنقضي في حالات منها عفو ولي الأمر فيما يدخله العفو، والمقصود أن هناك أموراً لا يدخلها العفو وهي العقوبات الحدية. أما عقوبات النظام العام التعزيرية فقد دأب المنظم السعودي في الغالب على استثنائها من العفو، كما في الأوامر السامية التي تصدر قبيل شهر رمضان المبارك من كل عام، والأوامر السامية التي تصدر بالعفو في مناسبات معينة، فهي تستثني من العفو الجرائم الكبيرة وذات الخطر العام؛ مما يدل على أن النظام السعودي يتجه في الغالب إلى الرأي الفقهي في أن الأصل هو عدم العفو عن عقوبات النظام العام التعزيرية إلا لمصلحة راجحة.

---

(١) راجع: خطاب رئيس القضاة رقم ٣٨١١/ ١ في ٢١/ ١٠/ ١٣٨٦هـ وخطاب وزير العدل رقم ١٧٢/ ٩/ت في ٢٥/ ٩/ ١٣٩١هـ.

٤ – التقادم ليس سبباً لإسقاط عقوبات النظام العام بشكل إجمالي، حيث إن المنظم السعودي لم يمنع من إعمال قاعدة التقادم ولم يغفلها دائماً.

لكن هذا ليس على إطلاقه، فالمنظم السعودي فيما يظهر من مفهوم النصوص النظامية المتعلقة بعقوبات النظام العام الحدية وعقوبات النظام العام التعزيرية يميل إلى عدم الأخذ بمبدأ التقادم؛ وبالتالي لا يكون التقادم سبباً في إسقاط عقوبة النظام العام، فقد أكدت المادة (١٢٤) من نظام الإجراءات الجزائية على أن المحقق إذا رأى بعد انتهاء التحقيق أن الأدلة غير كافية لإقامة الدعوى فيوصي المحقق رئيس الدائرة بحفظ الدعوى وبالإفراج عن المتهم الموقوف إلا إذا كان موقوفاً لسبب آخر، ويعد أمر رئيس الدائرة بذلك نافذاً إلا في الجرائم الكبيرة – ومنها جرائم النظام العام – فلا يكون الأمر نافذاً إلا بمصادقة رئيس هيئة التحقيق والادعاء العام أو من ينيبه، ويجب أن يشتمل الأمر على الأسباب التي بني عليها. ثم أتت المادة (١٢٥) من ذات النظام لتؤكد مرة أخرى أن التهمة والعقوبة التي ستترتب على مخالفي النظام العام ومرتكبي جرائمه لا تسقط مع مرور الوقت وليس التقادم سبباً لذلك، فنصت المادة على أن: "القرار الصادر بحفظ التحقيق لا يمنع من إعادة فتح ملف القضية والتحقيق فيها مرة أخرى متى ظهرت أدلة جديدة من شأنها تقوية الاتهام ضد المدعى عليه، ويعد من الأدلة الجديدة شهادة الشهود والمحاضر والأوراق الأخرى التي لم يسبق عرضها على المحقق".

كما أن المادة (١٦٢) من النظام نفسه تقف إلى جانب هذا المفهوم فتنص على أنه: "إذا اعترف المتهم في أي وقت بالتهمة المنسوبة إليه فعلى المحكمة أن تسمع أقواله تفصيلاً وتناقشه فيها، فإذا اطمأنت إلى أن الاعتراف صحيح ورأت أنه لا حاجة إلى أدلة أخرى فعليها أن تكتفي بذلك وتفصل في القضية، وعليها أن تستكمل التحقيق إذا وجدت لذلك داعياً".

٥ – اعتبر المنظم السعودي التوبة في عقوبات النظام العام الحدية والتعزيرية من مسقطات العقوبة تمشياً مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية، فقد نصت المادة (٢٢) من نظام الإجراءات الجزائية على أن الدعوى الجزائية تنقضي في حالات منها ما تكون التوبة فيها بضوابطها الشرعية مسقطة للعقوبة؛ أي وفقاً لما جاء في النصوص الشرعية وأقوال الفقهاء كما

سبق بيانه.

٦ – المنظم السعودي أكد أن عقوبات النظام العام سواء الحدية أو التعزيرية لا يدخلها الصلح، حيث أكدت ذلك المادة الثانية من نظام التحكيم الصادر بالأمر الملكي رقم م/ ٤٦ في ١٢/ ٧/ ١٤٠٣هـ على أنه لا يقبل التحكيم في المسائل التي لا يجوز فيها الصلح، ثم أوضحت المادة الأولى من اللائحة التنفيذية لنظام التحكيم الموافق عليه بموجب الأمر السامي رقم ٧/ ٢٠٢١/ م في ٨/ ٩/ ١٤٠٥هـ أنه لا يجوز التحكيم في المسائل التي لا يجوز فيها الصلح كالحدود واللعان بين الزوجين وكل ما هو متعلق بالنظام العام.

٧ – يأخذ المنظم السعودي فيما يتعلق بالشفاعة في جرائم النظام العام بذات المبدأ الشرعي من عدم جواز الشفاعة في عقوبات النظام العام الحدية والتعزيرية إذا بلغت السلطان، ولم أجد نصاً صريحاً في ذلك، ولكن المنطلق الشرعي الكلي الذي ينطلق منه المنظم السعودي يشير إلى هذا المعنى، حيث نصت المادة (٤٦) من النظام الأساس للحكم على أن: "القضاء سلطة مستقلة ولا سلطان على القضاة في قضائهم لغير سلطان الشريعة الإسلامية".

ويفهم من هذا النص النظامي أن على القاضي عدم الاستماع أو الاستجابة لغير مقتضيات التشريع الإسلامي وعلى رأس ذلك احترام حدود الله وإقامتها وعدم قبول الشفاعة فيها، كما نصت المادة (٤٨) على أن: "تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية وفقاً لما دل عليه الكتاب والسنة، وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة"، كما نصت المادة (٥٠) على أن: "الملك أو من ينيبه معنيون بتنفيذ الأحكام القضائية"، وهو نص يدل على أهمية هذه الأحكام وضرورة تنفيذها وعهد بها إلى أعلى سلطة في الدولة لكي تتجاوز أي مانع يحول دون ذلك.

كما نصت المادة (٢١٩) على أن: "يرسل رئيس المحكمة الحكم الجزائي الواجب التنفيذ الصادر من المحكمة إلى الحاكم الإداري لاتخاذ إجراءات تنفيذه، وعلى الحاكم الإداري اتخاذ الإجراءات اللازمة لتنفيذ الحكم فوراً".

الخــاتمـــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد.

فهذه أهم نتائج البحث والتوصيات المقترحة أسوقها مختصرة موجزة كما يلي:

أهم النتائج:

١- الأصل اللغوي للنظام هو الخيط، وهذا المعنى يتفق مع المعنى الحسي والمعنوي للنظام، ففيه الانتظام والثبات والاستقرار.

٢- النظام في الاصطلاح له معنى موضوعي وهو: مجموعة من الأحكام التي تتعلق بموضوع محدد وتعرض في صور مواد متتالية، كما أن له معنى شكلياً يقصد به: الوثيقة المكتوبة التي تصدر عمن يملك حق إصدارها وتهدف إلى تنظيم سلوك الأفراد في مجتمعهم وإدراك مصالحهم.

٣- تباينت أقوال الفقهاء في تعريف العام، والراجح أنه: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد .

٤- الدولة المسلمة عرفت بأكثر من تعريف، ومن أجمعها تعريفها بأنها: جماعة المسلمين وأهل ذمتهم الذين يقيمون على أرض تخضع لسلطة إسلامية تدبر شؤونهم في الداخل والخارج وفق شريعة الإسلام.

٥- النظام العام لدى الفقهاء لم يرد بهذا المصطلح، ولكنه معروف لديهم ومستعمل تحت ألفاظ أخرى تؤدي إليه، مثل: الخير العام، والنفع العام، والصالح العام، أو المصلحة العامة.

٦- نظرة الفقهاء للنظام العام تبلورت من خلال ثلاثة أمور تعتبر هي مداخل لتأسيس فكرة النظام العام لديهم، وهي:

أ - فكرة حق الله أو الحق العام: وتتضح صلته بالنظام العام من خلال أن حق الله هو ما قصد به التقرب إليه قصداً أولياً، وإقامة دينه وتعظيمه سبحانه وعبادته، والبعد عن محرماته، وكل ما يتعلق بالمصالح العامة وتحقيق النفع

العام من غير اختصاص بأحد، وهذا ما يتضمنه النظام العام.

ب - فكرة الحكم الشرعي أو الحلال والحرام: وترتبط بالنظام العام من حيث إن حق الله الذي يتضمنه النظام العام واجب الإتيان، وهو على سبيل الحتم والإلزام، وهذا هو معنى الواجب والمحرم، كما أن النظام العام يمنع تغيير صفة المندوب أو المكروه أو المباح بالكلية.

جـ- فكرة المصلحة: وترتبط بالنظام العام بروابط عديدة من أهمها اشتراكهما في الهدف والغاية، فالنظام العام يحقق المصلحة ويُستمد في ذات الوقت منها.

٧- النظام العام لدى أهل القانون غير محدد وغير واضح؛ لاعتماده على المعيارية القائمة على المصلحة العامة، والنسبية الزمانية والمكانية، وغالب تعريفاتهم تؤول إلى وصفه بأنه مجموعة من الأسس السياسية والاجتماعية والاقتصادية والخلقية التي يقوم عليها كيان المجتمع.

٨- يمكن تعريف النظام العام بأنه: (مجموعة الأحكام والإجراءات الموضوعة لحماية المجتمع وتحقيق النفع العام له في الدنيا والآخرة، والتي لا يجوز لأحد مخالفتها، أو إسقاطها، أو تعديلها، أو الاتفاق على خلافها).

٩- هناك فروقات عديدة ومتنوعة بين النظام العام والسياسات العامة أو الآداب العامة والمصلحة العامة أو العارضة.

١٠- للنظام العام أهمية كبيرة في الشريعة الإسلامية تتجلى في عدد كبير من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وفي الآثار المروية عن السلف، سواء في الجانب العقدي، أو الفكري، أو السياسي، أو الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو الأمني، أو الإستراتيجي.

١١- تتضح أهمية النظام العام في الأنظمة من خلال ما يلي:

أ - علاقته بالدولة المسلمة القائمة على التلازم النظري والتطبيقي والانسجام الكامل اللازم بينهما؛ ولذلك شواهد عديدة في النظام السعودي.

ب - ارتباط النظام العام بالسلطات الرئيسة في الدولة، كالسلطة القضائية التي

يحميها النظام العام وهي في ذات الوقت تعد مصدراً له لأجل تحقيق العدالة في المجتمع، وارتباطه مع السلطتين التنفيذية والتنظيمية في قيام السلطتين بتطبيق قواعده وأحكامه المحققة للنفع العام في المجتمع.

جـ- ارتباط النظام العام بفروع القانون المختلفة، حيث إنه يمثل الحد الأدنى من الحماية للأسس التي تقوم عليها الجماعة، فهو يتسع ليشمل فروع القانون المختلفة (العام والخاص)، وهو يقيم نظاماً ذا أولوية لحل الصعوبات القانونية الطارئة، وهو متنفس للتغيير وفي ذات الوقت مصدر للقانون.

١٢- دائرة النظام العام في الشريعة الإسلامية ليست واسعة، فهو يختص بتطبيق قواعد الدين وشرائعه الأساسية التي تعد من حقوق الله؛ وبالتالي فهو واجب التطبيق في الشريعة الإسلامية، ويتفق القانون معها في هذا الحكم، والنظام السعودي أوجب ذلك أيضاً.

١٣- النظام العام يستند في مصدريته إلى أدلة متفق عليها وتمثل استمداداً له، وهي:

أ - القرآن الكريم: وله دلالة لفظية وأخرى غير لفظية على النظام العام، فالدلالة اللفظية تتضح من خلال النصوص القرآنية الدالة على مراعاة المصلحة العامة وما يضادها من المفسدة، وحدود الله وحقوقه والاعتصام بحبله وعدم التفرق، والدلالة غير اللفظية تتبين في النصوص المتضمنة ضرب الأمثلة والاستدلال العقلي على النظام العام وعلى الدعوة للدخول في السلم العام والطاعة العامة والانقياد العام، وكذلك تأكيد مسألة المصدرية والمرجعية الربانية.

ب- السنة مماثلة للقرآن في دلالتها اللفظية: وفي المقابل استخدمت في دلالاتها غير اللفظية أسلوب التحذير من التساهل في حدود الله والشفاعة فيها، وإبطال الأحكام المخالفة للنظام العام، ووجوب الطاعة والامتثال لأحكام الشرع.

جـ- يشترك الإجماع مع النظام العام في الأهداف والغايات من وجوب الطاعة واتباع سبيل المؤمنين ولزوم وحدتهم، كما أن الإجماع واجب الاتباع وهو

مبني على النص ومن أنكره كفر، فهو من النظام العام.

د- للقياس دلالة على النظام العام تأتي من وجوبه ولزومه وابتنائه على أصول شرعية ثابتة هي ذات الأصول التي بني عليها النظام العام، كما أن علة القياس التي هي أساس فيه تقوم على الوصف المناسب المرتبط بالمصلحة التي يرعاها النظام العام، كما أن القياس يستخدم وظيفياً في إثبات النظام العام من خلال قياس النظام العام على أمور مهمة في الدولة تشترك معه في الأهمية والرسوخ كقاعدة الطاعة ومبدأ التشريع.

١٤- يوجد في مقابل الأدلة المتفق عليها أدلة مختلف فيها ولها أيضاً دلالة على النظام العام وتمثل مصدراً له، وهي:

أ - المصالح المرسلة: ودلالتها على النظام العام تنشأ من رابطة المصلحة، فالنظام العام قائم على فكرة المصلحة العامة ورعايتها، كما أن المصلحة المرسلة لابد من أن تكون عامة ومستندة إلى أصل كلي، بل هي تمد النظام العام بالأحكام المناسبة في التدابير والإجراءات المستجدة.

ب- سد الذرائع: وتتضح دلالته من ارتباطه بمقاصد الشريعة التي هي من النظام العام، كما أن سد الذرائع يحمي أحكام النظام العام بسده للذرائع المفضية إلى الإخلال به، كما أنه يرتبط باعتبار المآلات الذي هو أصل من أصول النظام العام.

جـ- الأعراف والعادات: النظام العام مفتقر إليها لابتناء أحكامه وقواعده وتطبيقها على الواقع، ولاسيما في الإجراءات والتدابير المستجدة، كما أن مساهمة العرف في تفسير بعض أحكامه واضحة، وهذا يدعم أحكام النظام العام في مرونتها وعموميتها وفي أثناء التقاضي فيها، كما أن العرف القانوني أيضاً يشترط لإعماله أن يكون متوافقاً مع النظام العام.

د - الاستحسان: وهو يقوم أصلاً على أدلة قوية من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ونحوها، فهو رديف لهذه الأدلة في دلالتها على النظام العام، كما أن

إعمال قاعدة الاستحسان يهدف إلى رفع الحرج والمشقة، وهذا أصل من أصول النظام العام، والاستحسان من الأصول التي بنيت عليها قاعدة مآلات الأفعال أيضاً.

١٥- لمقاصد الشريعة دلالة كبيرة على النظام العام من أهمها رابطة المصلحة العامة التي يرعيانها، كما أن الحتم والإلزام الذي تمتاز به قواعد النظام العام من ضمن مقاصد تلك الأحكام، كما يتضح أن المقصد الأساسي للشريعة هو أصلاً تحقيق النظام العام وتطبيقه على واقع الحياة.

١٦- القواعد والأحكام الكلية تساهم في إمداد النظام العام بأحكام وقواعد لبعض القضايا والنوازل المستجدة، ومن هنا تأتي دلالتها على النظام العام، فهي تمثل نظاماً عاماً بوجوب تطبيقها من القاضي أو المفتي أو غيرهما، وهي تقود لمعرفة مقاصد الشريعة وتعطي النظام العام تجدداً مستمراً باستمرارها.

١٧- المعاهدات والاتفاقيات ذات دلالة مهمة على النظام العام من خلال وجوب احترامها والالتزام بها، كما أن معاهدات الرسول ﷺ هي بذاتها مصدر تشريعي للنظام العام، وكذلك مصدر تفسيري له.

١٨- للنظام العام تقسيمات عديدة باعتبارات متنوعة؛ سواء في الفقه أو النظام، ومن أشمل تقسيماته هو تقسيمه إلى نظام عام داخلي وآخر خارجي، فالداخلي محصور داخل الدولة وحدودها الإقليمية، والخارجي هو خارج حدودها المحلية؛ فيفترقان من حيث المفهوم ومن حيث الموضوع تبعاً لذلك.

١٩- للنظام العام وظائف مهمة في الفقه الإسلامي، منها حماية المصلحة العامة كالتسعير الجبري وتحريم الرشوة، ومنها حماية الطرف الضعيف كالولاية على الصغير والمجنون وتطبيق نظرية الظروف الطارئة، ومنها حماية الغير كبطلان تصرفات المُكْرَه، ومنها حماية الإنسان نفسه كتحريم الانتحار ونحوه.

٢٠- للنظام العام وظائف في القانون منها حماية الأسس العليا للمجتمع عن طريق القواعد القانونية التي لا يجوز مخالفتها، ومنها استبعاد تطبيق القانون الأجنبي

المتعارض مع النظام العام.

٢١- للنظام العام خصائص من أهمها:

أ - أنه نظام مصلحي: وتتضح وجوه المصلحة في الفقه بعدة أساليب منها إخبار الله سبحانه عن بعض صفاته أو أهمية كتابه أو تبيان النصوص لبعض المصالح على وجه التحديد أو التي تحمل معاني كبرى من مبادئ النظام العام، وهناك أحكام مصلحية للنظام العام لا يعرف تفسيرها كتحريم الربا ويمكن للعقل تلمس بعضها. أما في القانون فالمصلحة هي أساس النظام العام لكنها مصلحة غير ثابتة بل متغيرة ومتبدلة، وفي النظام السعودي امتثال لمعاني المصلحة المتوافقة مع النظام العام الشرعي كتقرير مبادئ العدل والشورى والمساواة.

ب - العمومية: وتتضح في الفقه من خلال عمومية الخطاب التشريعي للجميع، كالتطبيق الممارس للشعائر كالصلاة والحج ونحوهما، وكطرق المحاسبة والتقاضي والعقوبة المفروضة على الجميع، ورعاية شأن الجماعة المستمر ورعاية الإنسان من حيث هو إنسان، والنظام السعودي زاخر بنصوص العمومية أيضاً.

جـ - الشمولية: وتتضح في الفقه من حيث الشمول العقدي والعبادي والأخلاقي والتشريعي؛ أي الشمول الموضوعي، وفي النظام السعودي وردت نصوص عديدة تفيد هذا الشمول.

د - الثبات والمرونة: ويتضح في الفقه من خلال مبدأ الشورى، فهو ثابت في تشريعه مرن في تطبيقه والعدالة كذلك، والنظام السعودي قرر هذا المبدأ الكلي في النظام الأساسي للحكم وترك تفصيله للأنظمة الفرعية.

٢٢- الإخلالات الواقعة على النظام العام هي من صور الفساد التي حذر منها الشرع ونهى عن السعي فيها ومن سلوكها وممارستها، والنظام السعودي وضع إستراتيجيات لمكافحة صور الإخلال تلك من خلال إسنادها إلى شخصية الملك

ذاتها ومجلس الوزراء ومجلس الأمن الوطني ومجلس الشورى.

٢٣- النظام العام حمى الفكر الإنساني وصانه من خلال صيانة التوحيد ووحدة التشريع وبناء القيم الخلقية وتقرير مبدأ العدالة.

٢٤- نشر المعتقدات والمذاهب المخالفة من ضمن الإخلالات الواقعة على الجانب الفكري، وهي نشأت بسبب البدعة والقول على الله بغير علم واتباع الهوى وتحكيم العقل، والنظام العام منع كل صورها سواء في مجال نشر المعتقدات المخالفة أو في نشر المذاهب المخالفة، فهي كلها مخالفة للنظام العام الشرعي الفكري.

٢٥- تعتبر الإساءة إلى الشعائر الدينية في المجتمع من الإخلالات الواقعة على النظام العام الفكري فيه، وتلك الشعائر هي التي تمثل قداسة إسلامية في مجتمع الدولة المسلم كالذات الإلهية والقرآن الكريم والأنبياء والصحابة والشعائر التعبدية وفروض الكفايات، وهذه الإساءة تتصادم كلياً مع النظام العام وقد جرمها الفقه الإسلامي والنظام السعودي.

٢٦- بالنسبة لإساءة غير المسلمين للشعائر الدينية فهي تصادم النظام العام وهي أمر منكر وموجب لنقض العهد معهم وبراءة الذمة منهم.

٢٧- أن المرتد هو الذي يكفر بعد إسلامه طوعاً ولو مميزاً أو هازلاً بنطق أو اعتقاد أو شك أو فعل، والارتداد شكل من أشكال الإخلال الفكري بالنظام العام ولذا فهو محرم بنص الكتاب والسنة وإجماع الأمة. وهي تحصل بسبّ النبي، أو إنكار المحرمات الثابتة بدليل قطعي لا شبهة فيه، أو إنكار ما علم من الدين بالضرورة أو أمور الاعتقاد الثابتة أو الفرائض القطعية، أو باستباحة المحرمات الظاهرة.

٢٨- أن هناك عقوبات مفروضة على الإخلال بالنظام العام الفكري كالتالي:

أ - عقوبة نشر المعتقدات والمذاهب المخالفة في الفقه تقاس على عقوبة المبتدع الداعي إلى بدعته، ومنها عقوبات: الهجر، والتشهير، والضرب، وتقاس على عقوبة المنافق الذي يظهر نفاقه.

ب - عقوبة الإساءة إلى الشعائر الدينية: هي القتل تعزيراً، فيحكم على من سب

الله أو رسله أو كتبه بالقتل، وفقاً لما يقرره الحكم القضائي.

جـ- عقوبة المرتد: هي القتل أيضاً، واختلف في المرأة المرتدة والصحيح قتلها، وبالنسبة لاستتابتها فالصحيح هو القول بوجوب ذلك مراعاة لمقصد الشريعة في الإبقاء على روح التسامح والدخول في الإسلام.

والنظام السعودي عالج عقوبة الإخلال بالنظام العام الفكري من خلال عدة نصوص أكدت رعاية الشريعة وحمايتها والالتزام بالوحدة وعدم الدعوة إلى الفتنة والانقسام أو ما يضر بالشعائر الدينية، ومسؤولية المخالف عن ذلك وعقوبته.

٢٩- التحريض ضد السلطة خلل أمني يقع على النظام العام، ومن صوره: الدعوة إلى قلب نظام الحكم، والتحريض للخيانة العظمى في الدولة، والتحريض لعصيان النظام العام وعدم تطبيقه، والدعوة إلى الفتنة السياسية وإثارة العداوات بين طبقات الشعب وفئاته، والدعوة إلى الاضطرابات والاعتصامات، ونحو ذلك. والنظام السعودي جرم التحريض من خلال تأكيد قاعدة البيعة والسمع والطاعة لولاة الأمر والدعوة إلى الوحدة، وعدّد بعضاً من تلك الصور ضمن الممنوعات كما في نظام الضباط ونظام الأفراد ونظام الأمن الداخلي ونظام العقوبات للجيش السعودي.

٣٠- أن رفض تطبيق النظام وتعطيل أجهزة الدولة شكل من أشكال الإخلال بالنظام العام الأمني، وهي في الفقه تأخذ عدة أشكال منها: الحرابة، ومنها الافتيات على السلطة، فالمحاربون لا يمتثلون لتعاليم النظام وقواعده ويسيرون عكسه تماماً بقطع الطريق ونهب الأموال وقتل الأنفس، والافتيات على السلطة يعطل أجهزة الدولة ويسلب منها وظائفها الأساسية ومن صوره: تنفيذ الحدود أو القصاص أو التعزير دون السلطان، أو إصدار العملة، أو منح الإقطاعات، أو تقييد المباحات، أو إبرام المعاهدات، فهذه كلها من اختصاصات الدولة وحدها. وموقف النظام السعودي واضح من تحريم الحرابة وتم إصدار فتوى فيها، وكذلك مسألة الافتيات فالأنظمة حددت الاختصاصات والصلاحيات ومنعت من تجاوزها.

٣١- أن محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة من أشد الجرائم وأخطرها على النظام العام الأمني في الدولة، والفقهاء بحثوا مسائلها في عدة صور منها:

أ - أن اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة محرم وجريمة كبيرة حذرت منها الشريعة.

ب - أن اغتيال أصحاب السلطة الحاكمة أمر محرم ويخالف النظام العام الأمني، واختُلف في قاتله: هل يقتل حداً أم لا باعتبار الفساد العام الذي ينتج منه؟

جـ- أن البغي من أوضح صور محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة، وهو يتحقق على الصحيح بالخروج على السلطة العادلة أو الظالمة، ويشترط فيمن يتحقق فيه جريمة البغي عدة شروط هي (الإسلام، المنعة، التأويل، الخروج، مخالفة النظام العام).

د - أن اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة من قبل الأعداء أمر مخل بالنظام العام يوجب قتالهم وجهادهم، وخصوصاً عند حصول النفير العام ودخولهم البلاد وحضور القتال.

وقد عالج المنظم السعودي مسألة محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة من خلال التأكيد في عدة نصوص نظامية على شكل المملكة وشعارها، وشكل الحكم فيها ودستورها وسيادتها، وأن هذه أمور غير قابلة للتغيير، وعلى تعزيز الوحدة الوطنية وحماية عقيدة الدولة وتطبيق شريعته، وإنشاء قوات مسلحة لمواجهة الأعداء، واختصاصات الملك في حال الحرب، وتجريم أفعال الخيانة العظمى والتعامل مع الأعداء حسبما ورد في نظام محاكمة الوزراء، كما أكد النظام السعودي على الفتوى الصادرة في جريمة الغيلة واعتبار عقوبتها حداً.

٣٢- أن أعمال التخريب - كالتفجير والخطف والسطو- أمور مصادمة للنظام العام الأمني وحرمتها الشريعة تحريماً واضحاً في نصوص القرآن والسنة لما لها من آثار ونتائج خطيرة على جميع الجوانب الحياتية، والنظام السعودي أيد ما صدر من فتاوى

تحرم وتجـــــرم وتعاقب على تلك الأعمال، وجعل عقوباتهـا تطبيـق حـد الحرابـة في حق مرتكبيها.

٣٣- أن هناك عقوبات على مرتكبي الإخلال الأمني على النحو التالي:

أ - جعل الفقه عقوبة التحريض تحت إطـار العقوبـات التعزيزيـة وفقـاً لحجـم الجريمة وآثارها، والنظام السعودي عاقب عليها بالقتل أو السجن وبالغرامة وفقاً لنظام محاكمة الوزراء ونظام الضباط ونظام المطبوعات والنشر.

ب - بالنسبة لعقوبة رفض تطبيق النظـام وتعطيـل أجهـزة الدولـة فـإذا كانـت في صورة جريمة الحرابة فتعاقب بعقوبتها على اختـلاف بـين الفقهـاء في نوعيـة العقوبة: هل هي على التخيير أو التنويـع؟ والنظـام الـسعودي أيـد الفتـوى الصادرة بأن عقوبتها على التخيير، وأن القضاة يثبتون الجريمة ويقترحـون مـا يرونه والملك يقرر ما يراه مناسباً.

وفي جانب الافتيات فإن العقوبة الفقهية لها حالات:

- إذا قتل المفتات معصوم الدم فإنه يقتص منه.
- إذا قتل المفتات غير معصوم الدم أو لم يقتل أصلاً فيعزر.

وللنظام السعودي موقف متشدد من الافتيات من خلال عدد مـن الأنظمـة المعنية بمثل ذلك.

جـ - أن عقوبة محاولة اغتصاب السلطة وانتهاك السيادة لها حالات:

- اغتيال الحاكم يأخذ حكم الغيلة الذي يعد - عـلى الـصحيح مـن أقـوال العلماء - عقوبته حدية، والنظام السعودي قرر هذا وأكده.
- عقوبة البغي تتم وفق إجراءات معينة تبدأ بمفاوضات مع البغاة وطلـب الإصلاح، ويتم قتالهم بما يدفع شرهـم فقط.

د - أن عقوبـــة أعمال التخريب هي عقوبة الحرابة، والنظام السعودي أكد هـذا أيضاً.

٣٤- أن انتهاك حقوق الإنسان يعد إخلالاً بالنظام العام السياسي في الدولة المسلمة، ومن

صور انتهاك حقـــوق الإنـسان: انتهـاك حـق الحيـاة كالانتحـار، وقتـل الآخـرين، والوأد، والإجهاض، وتشويه السمعة. ومن صور الانتهاك أيضاً انتهاك حق المساواة أي الحق الإنساني، ومن صور الانتهاكات كـذلك انتهـاك حـق الإنـسان في العمـل والملكية. والنظام السعودي كان وقافاً عنـد هـذه المعـايير، فأكـد النظـام الأسـاسي للحكم على أن الدولة تحمي حقوق الإنسان وفق الشريعة الإسلامية.

٣٥- أن الاعتداء على الحريات العامة في المجتمع إخلال خطير بالنظـام العـام الـسياسي؛ لأن أساس الحرية في الشريعة الإسلامية هو التوحيد، ومن صـور الاعتـداء عليهـا: الاعتداء على الحريات المدنية كحرية الـذات أي حريـة الإنـسان الأصـلية، وحريـة التنقل وحرية المسكن وحرية المراسلات، ومن صورها أيضاً الاعتـداء عـلى الحريـة الفكرية، وكذلك الاعتداء على حرية التعبير عن الرأي، والحريـة الـسياسية، وهـذه الحريات هذبها النظام العام ورشدها وحدد مساحة المسموح به والممنوع من انتهاكه وفقاً للمصالح التي يهدف إليها.

والنظام السعودي أوضح ذلك كثيراً في عدة أنظمة منها النظـام الأسـاسي للحكـم، حيث أكد أن الحكم يقوم عـلى مبـادئ العـدل والـشورى والمـساواة، وعـلى رعايـة الحريات المدنية كالمراسلات والتنقلات، وقد فصلت ذلك الأنظمة الفرعيـة كنظـام الإجراءات الجزائية.

٣٦- أن الإخلال بالعدالة وضمانات التقاضي أمر منعته الشريعة لأن فيه إخـلالاً بالنظـام العام السياسي للدولة نظراً لأهمية العدالة كمبدأ وأهمية القضاء كمرفق وجهاز يحقق العدالة، وأن من صور ذلك الإخلال: عـدم اسـتقلال القـضاء وحياديتـه، أو عـدم صحة ولاية القضاء، أو عدم أهلية القاضي، أو الإخلال في إجراءات التقاضي ومنها عدم كفالة حقوق المتهم.

٣٧- استثناء أعمال السيادة من رقابة القضاء لا يعـارض النظـام العـام؛ لأن ولي الأمـر في الأساس هو صاحب الولاية العامة القضائية، وبالإضافة إلى ذلـك يجـوز لـه إعـمال قاعدة الاختصاص القضائي واستثناء بعض الموضوعات من نظـر القـضاء، كـما أن

أعمال السيادة أساساً لابد من أن تكون متوافقة مع الشرع ومقتضيات المصلحة، والسلطة الحاكمة لا تنفك عن رقابة الأمة بالمناصحة والإرشاد، كما يمكن ترشيد هذا الاستثناء عن طريق إيجاد جهاز قضائي عالٍ متخصص يعنى بهذه الأمور وفق آليات محددة.

٣٨- أن مسألة تدوين الأحكام للإلزام بها حصل بشأنها خلاف بين العلماء بين مؤيد ومعارض، والراجح جواز ذلك شريطة عدم مخالفة المستقر عليه من أحكام وقواعد النظام العام.

٣٩- النظام السعودي زاخر بالنصوص التي تجرم كل أعمال الإخلال بالعدالة وضمانات التقاضي؛ من خلال تقرير مبدأ العدالة وإيجاد ضمانات تتعلق بحيادية القضاء واستقلاله أو إجراءات التقاضي والحكم فيها من خلال عدة أنظمة منها نظام الإجراءات الجزائية والمرافعات الشرعية ونظام القضاء.

٤٠- أن العقوبة لمن أخل بالنظام العام في مجاله السياسي عقوبة تعزيرية للأفراد وللمباشرين في هذا المجال، وإذا كان الإخلال من السلطة ذاتها فيتم مناصحتها وتقديم الحلول الصحيحة لها، والنظام السعودي يعمل بذلك بالإضافة إلى فرض عقوبات على المباشرين كاللوم والحسم والعزل والسجن.

٤١- الاعتداء على النظام النقدي في الدولة كتزييف النقود وتقليدها والتلاعب بالأسعار وأثمان السلع والخدمات من صور الإخلال بالنظام العام الاقتصادي، وهي أمور حرمتها الشريعة الإسلامية لما يحصل بسببها من ضرر اقتصادي عام، وفي النظام السعودي عدة أنظمة جرمت وعاقبت على ذلك كالنظام الجزائي الخاص بتزييف النقود، ونظام مؤسسة النقد العربي، ونظام مراقبة البنوك.

٤٢- أن تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة تقوم على عدة جرائم اقتصادية متنوعة أصبحت تعرف الآن بالجريمة المنظمة، فمفهومها ونطاقها وموضوعها واحد، وأدت هذه الممارسة إلى نشوء أضرار فادحة في الاقتصاديات الدولية جعلت من محاربتها همّاً مشتركاً.

٤٣- أن غسل الأموال جريمة اقتصادية ترتبط بتجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة، وهي من صور الإخلال بالنظام العام الاقتصادي، ومنعت لما فيها من أضرار اقتصادية واجتماعية وسياسية، والنظام السعودي جرم كل صور تجارة توظيف الأموال والمخدرات والأسلحة عبر عدة أنظمة، منها نظام المخدرات، والمؤثرات العقلية، ونظام الأسلحة والذخائر، ونظام غسل الأموال، والانضمام إلى معاهدة مكافحة الجريمة المنظمة عبر الوطنية.

٤٤- أن المنافسات والتحالفات غير المشروعة من صور الإخلال بالنظام العام الاقتصادي، وهي في الشريعة مقاربة لفكرة الاحتكار المحرمة، وتتضمن تلك المنافسات آثاراً سيئة لتصادمها مع مبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي وأضرارها المتعددة، كالتحكم في كمية العرض، والتسبب في ارتفاع الأسعار، وبالتالي القضاء على المنافسة المشروعة، والمنظم السعودي أصدر نظاماً خاصاً بالمنافسة منع فيه كل صور المنافسات غير المشروعة.

٤٥- الربا من أخطر القضايا التي تواجه الدولة المسلمة وتتعارض مع نظامها العام الاقتصادي، فهو محرم بنص الكتاب والسنة، ومنعه النظام العام لارتباطه بحق الله سبحانه وتعالى، ولأن في منعه مصلحة اقتصادية حيث إن الربا يمنع من الاستثمار في المشاريع المفيدة للمجتمع، ويتسبب في حدوث البطالة، ويضر بذوي الحاجات الشخصية، وفيه ظلم اجتماعي كبير.

٤٦- أن من صور تقنين الربا وإشاعته؛ التعامل به في المصارف والبنوك العامة، وفي البنوك المركزية وفي الشركات والمؤسسات التجارية، وإيجاد جهات قضائية خاصة ببعض قضاياه، والنظام السعودي منع الربا من خلال النص على ذلك في نظام مؤسسة النقد العربي السعودي وبعض الأنظمة الأخرى.

٤٧- للإخلال في المجال الاقتصادي عقوبات تعزيرية في الفقه تتناول جميع صور الإخلالات السابقة، والنظام السعودي عاقب على تلك الصور وفقاً للأنظمة التي سبق أن أشير إليها، وتتنوع تلك العقوبات بين القتل أو السجن والجلد والغرامة

والمصادرة.

٤٨- تفكيك وحدة الأسرة من ضمن الإخلالات الواقعة على النظام العام الاجتماعي في الدولة؛ ومن صورها الإخلال بعقد الزواج وأهدافه وغاياته، والدعوة إلى إباحة العلاقات الجنسية المحرمة، أو التحايل بالأنكحة الباطلة ونحوها، أو الإخلال بحقوق الأولاد بإباحة الإجهاض، أو التساهل في قضية النسب، أو الإخلال بحقوق الوالدين كحق الطاعة والرعاية والنفقة، وكذلك الإخلال بالحقوق الزوجية كحق القوامة والنفقة والعشرة بالمعروف.

٤٩- أن تفكيك وحدة المجتمع تحقق إخلالاً أوسع في النظام العام الاجتماعي، سواء كان الإخلال سياسياً كنشر الفوضى والتحريض وزعزعة الاستقرار، أو أخلاقياً كنشر الفساد والترويج له وتسهيله، أو اقتصادياً كتعطيل مرافق المجتمع وممارسة الجرائم الاقتصادية التي تشل من حركته، أو عبادياً كالتساهل في أداء الشعائر والتقليل من قيمتها.

٥٠- النظام السعودي نادى - وحذر في الوقت نفسه - في أكثر من نص نظامي بقضية الوحدة الأسرية والاجتماعية، وضمّن النظام الأساسي للحكم نصوصاً من هذا النوع لتفادي أي إخلال يقع على البناء الاجتماعي في الدولة.

٥١- أن من المخاطر المحدقة بالنظام العام الاجتماعي انحراف أسس التربية والتعليم، وتتضح صور هذا الإخلال في انحراف التصور الحقيقي تجاه الخالق أو تجاه الكون أو تجاه الإنسان أو تجاه الحياة، مع أن أساس الانحراف نشأ من البعد عن التصورات الصحيحة المتوافقة مع منهج التربية الإسلامية.

٥٢- النظام السعودي من خلال وثيقة سياسة التعليم قعّد وأسس المبادئ الصحيحة للتربية والتعليم، وجعلها وفقاً لما جاءت به الشريعة، وأكدها النظام العام.

٥٣- أن السلوك الجماعي المخالف للدين يكون إخلالاً بالنظام العام عندما يكون سلوكاً متطرفاً غالياً يجعل من صاحبه أداة للقتل والتدمير والتفجير وإبادة الآخرين، وهو من أشد السلوكيات المصادمة للنظام العام الشرعي في الدولة.

٥٤- عقوبات الإخلال بالمجال الاجتماعي لا تختلف عن العقوبات السابقة، إلا أن الشريعة الإسلامية جعلت فيها العلانية والتشهير والتغليظ على الجاني على فعلته وعزله عن المجتمع لأجل انحسار آثار الجريمة عن المجتمع، والنظام السعودي لاحظ هذه الأمور ومنع من تحول أي نشاط اجتماعي صحيح إلى أن يكون معول هدم وتفريق لوحدة الأسرة أو المجتمع.

٥٥- أن العبودية بكل معانيها ومفاهيمها هي أهم خصائص النظام العام على الإطلاق ومن أبرزها، وهي تتحقق من جراء تطبيقه، وهو بذلك يخالف النظام العام القانوني الذي يخلو تماماً من أي جانب عبادي.

٥٦- أن العدالة مبدأ كبير في بنيان الدولة المسلمة السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وبالتالي فالنظام العام الشرعي للدولة المسلمة لابد من أن يحقق هذا المبدأ، وقد ظهر جلياً في عدة صور منها العدالة النفسية بأن يقدر كل إنسان في المجتمع أنه كامل الحقوق متساوٍ مع غيره، وكذلك العدالة السياسية التي تظهر في تطبيقات السلطة وتعليماتها، وكذلك العدالة القانونية أي العدالة أمام القانون ومساواة الناس كلهم في ذلك، وكذلك العدالة الدولية التي تتعامل بهذا المبدأ مع غير المسلمين، وأيضاً العدالة الاجتماعية التي يستوي الجميع فيها في الفرص المتاحة على السواء، وأخيراً العدالة القضائية التي هي من أهم صور العدالة، وعلى صعيد النظام السعودي سبق أن أشير إلى أن هذا المبدأ مقرر في مواضع عديدة ومتكررة.

٥٧- تحقيق الأمن العام والسكينة العامة والصحة العامة داخل ضمن إطار الضبط الإداري وهو مصطلح يعنى بهذه العناصر، إلا أن النظام العام بالمفهوم الشامل يحتوي هذا وزيادة، وتظهر مراعاة النظام العام لهذه العناصر من خلال ما يلي:

أ - تظهر مراعاة النظام العام للأمن العام من خلال الحرص على السلامة العامة بما فيها حفظ الدين من الردة وحفظ النفس من القتل وحفظ النسل من الزنا وحفظ العقل من المسكرات، ومن خلال إقامة شعيرة الحسبة التي تأمر بما يصلح ذلك وتنهى عما يضره.

ب - تتحقق رعاية النظام العام للسكينة العامة من خلال رعاية البيئة وحمايتها، ومنع منغصات الحياة الهادئة وكل ما يسبب عدم الاستقرار والهدوء.

جـ - أما الصحة العامة فتتحقق رعاية النظام العام لها من خلال تحريم كل ما يضر ببدن الإنسان وصحته، وتحريم الخمور والمسكرات، ومنع كل سلوك مؤذٍ يضر بالصحة العامة كالزنا واللواط ونحوهما.

٥٨- النظام السعودي اهتم بتلك العناصر الثلاثة من خلال عدة أنظمة عنيت بذلك، منها النظام الأساسي للحكم، ونظام المرور، ونظام الدفاع المدني، ونظام حماية المرافق العامة، ونظام الأنشطة المقلقة للراحة، ونظام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والنظام الصحي.

٥٩- ضبط السلوك الإنساني من أكبر مهمات النظام العام، ويسعى النظام العام إلى تحقيقها لارتباط النظام العام بنظام الأخلاق في الإسلام، وهو ما يفتقر إليه النظام العام القانوني الذي يكفي عنده التزام الناس بالحد الأدنى من السلوك، بينما النظام العام الشرعي يرقى بالإنسان إلى أرقى درجات السلوك الإنساني.

٦٠- أن النظام العام له دور كبير في ضبط السلوك الإنساني، سواء كان سلوكاً حسياً كالسلوك التعبدي أو، السلوك الإنساني التعايشي، أو السلوك الحضاري الاجتماعي، أو كان سلوكاً معنوياً كالحياء أو العفة أو الصبر، فكلها تهدف إلى إيجاد بيئة سلوكية إنسانية كاملة أو قريبة من الكمال، وقد ركز النظام السعودي كثيراً على تلك السلوكيات وحث عليها في مواضع منها: "الطاعة، الوحدة، التعاون، التكافل، الإيجابية، الاحترام.."، ونحوها.

٦١- أن للنظام العام آثاراً قانونية عديدة يؤدي فيها دوراً محورياً هاماً كقضايا التحكيم وتنازع القوانين وتنفيذ الأحكام الأجنبية.

٦٢- تتضح علاقة النظام العامة بالتحكيم من خلال عدة أمور منها أهلية التحكيم أي أشخاص التحكيم، فيجب ألا تخالف النظام العام، ولابد أيضاً من إعمال قواعد النظام العام في إجراءات التحكيم أي في موضوعه، والنظام السعودي يتفق مع هذا

التوجه كما في نظام التحكيم ولائحته التنفيذية.

٦٣- أن هناك علاقة للنظام العام مع مسألة تنازع القوانين تظهر في عدم تطبيق أحكام القانون الأجنبي إذا خالف النظام العام، ويكون للنظام العام بمقتضى ذلك منع تطبيق القاعدة القانونية في القانون الأجنبي واجب التطبيق والدفع به، ويشترط لذلك عدة شروط هي: وجود قانون أجنبي واجب التطبيق، تعارضه مع النظام العام في دولة القاضي، وينتج من ذلك استبعاد القانون الأجنبي وحلول قانون القاضي.

٦٤- لا توجد في النظام السعودي أي آثار لمسألة تنازع القوانين أبداً؛ لأن القانون المطبق هو القانون الإسلامي المتوافق مع النظام العام.

٦٥- تنفيذ الأحكام الأجنبية أمر مقرر في القانون الدولي الخاص، ويشترط عدة شروط من أهمها ألا تخالف النظام العام، فإذا خالفته لا يمكن تطبيقها، وإذا خالفته جزئياً وأمكن تطبيق الجزء الآخر فلا يمنع منه.

٦٦- أن مسألة تنفيذ الأحكام الأجنبية في النظام السعودي نظمت بعدة وسائل كلها تؤكد عدم إمكانية التطبيق إذا خالف النظام العام الشرعي للدولة.

٦٧- يترتب على مخالفة النظام العام بطلان جميع التصرفات والعقود المبرمة في ظل ذلك، وهذا ما أكده النظام السعودي في النظام الأساسي للحكم ونظام الإجراءات الجزائية.

٦٨- البطلان عند الجمهور واحد، وعند الحنفية هناك بطلان كلي وبطلان جزئي وهو الفساد، كما أن البطلان لأحكام النظام العام قد يكون موضوعياً حسب المجال الذي يتناوله، كذلك النظام السعودي شملت أحكامه بطلاناً متنوعاً إذا خالف النظام العام.

٦٩- أساس تجريم الأفعال المخالفة للنظام العام أساس شرعي، سواء في الحدود أو القصاص أو التعازير المفروضة لحق الله.

٧٠- طبيعة تجريم الأفعال المخالفة للنظام العام تستلزم وجود دعوى عامة فيها؛ أي

دعوى الحسبة، وهي جائزة السماع على الصحيح من أقوال أهل العلم، وأقرها النظام السعودي وفق ضوابط محددة، وكذلك وجود شهادة حسبة وهي مقرة في الفقه والنظام السعودي.

٧١- لم يوجد في الفقه الإسلامي تخصيص للنظر القضائي في قضايا النظام العام، وللقضاء ولاية عامة على جميع القضايا، وهذا لا يمنع من وجود قضاء خاص بقضايا النظام العام من باب الاختصاص القضائي.

٧٢- النظام السعودي لم يحدد قضاءً متخصصاً بقضايا النظام العام، وهناك جهات قضائية عديدة تشارك في النظر في بعض تلك القضايا.

٧٣- أن لعقوبات النظام العام عدة سمات منها:

أ - يجوز الرجوع عن الإقرار في الحدود فقط ويدرأ بها الحد، وغيرها لا يجوز، وهو المطبق في المحاكم السعودية.

ب - تسقط الحدود فقط بدفع التهمة، سواء بالدفع بالجهل أو الاضطرار أو الإكراه أو الشبهة، أما غيرها فلا، وهذا أيضاً مطبق في المحاكم السعودية.

جـ - لا تجوز الشفاعة في الحدود إذا بلغت السلطات، ويجوز الستر فيها قبل ذلك، ويجوز ذلك مطلقاً في باقي العقوبات، وهذا ما عليه النظام السعودي.

د - تنقضي عقوبات النظام العام عموماً بالوفاة، وكذلك في النظام السعودي.

هـ - لا يجوز العفو في العقوبات الحدية للنظام العام، واختلف العلماء في غيرها، والصحيح أن الأمر راجع لولي الأمر وجسامة الجريمة وخطرها، وكذلك النظام السعودي يمنع من العفو في العقوبات الحدية.

و - التقادم لا يسقط عقوبات النظام العام الحدية، واختلف في غيرها، وكذلك النظام السعودي إجمالاً.

ز - التوبة تسقط عقوبات النظام العام الحدية قبل القدرة على مرتكبها، أما بعد القدرة فلا أثر لذلك، وفي غيرها تكون مسقطة قبل الرفع للحاكم، وكذلك النظام السعودي.

ح - لا يجوز الصلح في عقوبات النظام العام الحدية وغيرها، وهذا ما أكده النظام السعودي أيضاً.

ثانياً: التوصيات:

أوصي بما يلي:

١ - الاهتمام بهذا الموضوع وتكريس الدراسات الفقهية والنظامية لاستكمال أطره ومجالاته، وإرشاد الأقسام العلمية المتخصصة للباحثين وطلاب العلم إلى ذلك، وتغطية ما لم يبحث مما له علاقة بالموضوع.

٢ - رعاية المستشارين والقانونيين في الجهات المختصة بصياغة الأنظمة بهذا المصطلح، وتوظيفه التوظيف النظامي المناسب له؛ نظراً لوضوح مفهومه الشرعي ونضج مدلوله الفقهي، ومن ثم إسهامه الفعلي في خدمة قضايا الدولة المسلمة في بيئتها التنظيمية.

٣ - قيام الجهات القضائية والتعليمية بإعداد ورش عمل وحلقات بحث لمناقشة هذا الموضوع وربطه بالقضايا المعاصرة، وخصوصاً في مجتمع القضاة والممارسين للعمل القضائي، والمهتمين بالشأن العدلي ليمكن رسم محددات وظيفية لهذا الموضوع في الواقع التطبيقي.

٤ - أن يحرص واضعو المناهج في أقسام الجامعات العلمية المتخصصة والمهتمون بتطويرها إلى تضمينها هذا الموضوع؛ لأنه أصبح نظرية متكاملة وليس موضوعاً جزئياً، ويلقى اهتماماً متعاظماً في الدراسات القانونية الغربية.

٥ - تعزيز الوعي بهذا الموضوع لدى المشاركين في المؤتمرات الدولية أو الندوات العالمية أو المجالس الخارجية المشتركة التي ينتج منها اتفاقيات أو مذكرات أو توصيات مكتوبة؛ ليكون النظام العام الشرعي محوراً للتعاطي ولغة للتحاور القانوني والسياسي والدبلوماسي بين الدولة المسلمة وغيرها من الدول الأخرى.



فهرس المصادر والمراجع

(أ)

(١) الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، لابن بطة العكبري، بتحقيق رضا نعسان، ط١، ١٤٠٩هـ، دار الراية، الرياض.

(٢) الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، د.محمد حسين، ط ٦، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، مؤسسة الرسالة.

(٣) الإجارة الواردة على عمل الإنسان، دراسة مقارنة، د.شرف الشريف، ط١، ١٤٠٠هـ، دار الشروق.

(٤) الإجماع لأبي بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر، بتحقيق صغير أحمد حنيف، دار طيبة، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

(٥) الاحتكار وآثاره في الفقه الإسلامي، د.قحطان الدوري، ط١، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، مطبعة الأمة ببغداد.

(٦) أحكام الإجهاض في الفقه الإسلامي، د.إبراهيم رحيم، ط١، ١٤٢٣هـ، إصدار مجلة الحكمة، بريطانيا.

(٧) أحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لتقي الدين أبو الفتح بن دقيق العيد، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٨) أحكام أهل الذمة للعلامة شمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر بن القيم الجوزية، بتحقيق د.صبحي الصالح، ط٣، ١٩٨٣م، دار العلم للملايين.

(٩) أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل، لأبي بكر أحمد بن محمد الخلال، ط١، ١٤١٤هـ بتحقيق سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٠) الأحكام السلطانية في الولايات الدينية، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي، ط٣، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، مطبعة الحلبي - مصر.

(١١) الأحكام السلطانية، لأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، بتحقيق محمد حامد الفقي، ط٢، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، مطبعة الحلبي - مصر.

(١٢) أحكام السوق في الإسلام وأثرها على الاقتصاد الإسلامي، د.أحمد بن يوسف الدريويش، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع، الرياض.

(١٣) أحكام الطفل، أحمد العيسوي، ط١، ١٤١٣/ ١٩٩٢م، دار الهجرة.

(١٤) الأحكام العامة للنظام الجزائي، د.عبدالفتاح مصطفى الصيفي، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، جامعة الملك سعود، الرياض.

(١٥) الأحكام في أصول الأحكام، للإمام علي بن محمد الآمدي، طبعة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، دار الكتب العلمية.

(١٦) الأحكام في أصول الأحكام، لمحمد بن علي بن حزم الظاهري، طباعة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(١٧) أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، د.حامد سلطان، ١٩٧٤م، دار النهضة العربية، القاهرة – مصر.

(١٨) أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص، دار الكتاب العربي.

(١٩) أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، مراجعة محمد عبدالقادر عطا، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢٠) أحكام المعاهدات في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، د.إسماعيل العيساوي، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، دار عمان، عمان – الأردن.

(٢١) إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد الغزالي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(٢٢) أخبار القضاة، لمحمد بن خلف بن حيان المعروف بوكيع، عالم الكتب، بيروت.

(٢٣) الاختصاص القضائي في الفقه الإسلامي، ناصر بن محمد الغامدي، ط١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، مكتبة الرشد، الرياض.

(٢٤) اختلاف الدارين وأثره في أحكام المناكحات والمعاملات، د.إسماعيل لطفي فطاني، ط١، ١٤١٠هـ، دار السلام.

(٢٥) أدب الدنيا والدين، لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي، ط٣، بتعليق مصطفى السقا، مكتبة الرياض الحديثة.

(٢٦) أدب القاضي، لأبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، بتحقيق محيي هلال السرحان، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م، مطبعة الإرشاد، بغداد – الرياض.

(٢٧) أدب القضاء، لشهاب الدين إبراهيم بن عبدالله المعروف بابن أبي الدم، بتحقيق محمد عبدالقادر عطا، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(٢٨) الإدعاء العام وأحكامه في الفقه والنظام، د.طلحة بن محمد غوث، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، دار كنوز إشبيليا، الرياض، السعودية.

(٢٩) أراء أهل المدينة الفاضلة، لأبي النصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، ط١، مطبعة النيل، مصر.

(٣٠) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، بتحقيق محمد سعيد البدري، دار الفكر، ١٩٩٢م.

(٣١) أركان الإسلام الخمسة أحكامها وأثرها في بناء الفرد والمجتمع، د.رفعت فوزي عبدالمطلب، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، دار السلام للطباعة، مصر.

(٣٢) الإرهاب باستخدام المتفجرات، عبدالرحمن بن بكر بن محمد ياسين، من إصدارات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، عام ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م، رسالة ماجستير.

(٣٣) إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للشيخ محمد بن ناصر الدين الألباني، ط١، ١٣٩٩هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

(٣٤) أساس البلاغة، لجار الله أبي القاسم محمود عمر الزمخشري، ط٢، مطبعة دار الكتب، ١٩٧٢م، مصر.

(٣٥) أسباب اختلاف العلماء، للشيخ علي الخفيف، ط٢، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، دار الفكر العربي.

(٣٦) الاستقامة لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد ابن تيمية بتحقيق محمد رشاد سالم، ط٢، ١٤١١هـ/ ١٩٩٢م، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

(٣٧) الاستهزاء بالدين أحكامه وآثاره، أحمد بن محمد القرشي، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، دار ابن الجوزي، الرياض، السعودية.

(٣٨) الاستيعاب في أسماء الأصحاب، للحافظ ابن عبدالبر القرطبي، بتحقيق علي محمد البجادي، مكتبة نهضة مصر.

(٣٩) أسد الغابة في معرفة الصحابة، لعز الدين ابن الأثير أبو الحسن علي بن محمد الجزري، باعتناء عادل الرفاعي، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

(٤٠) أسس الثقافة الصحية، د.منال عبدالوهاب، ط٤، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، مكتبة السوادي، الرياض.

(٤١) أسس الثقافة الصحية، د.عبدالرزاق صالح، د.حازم صبري، طباعة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي بالعراق، ١٩٨٢م.

(٤٢) أسس اختيار الزوجين في الكتاب والسنة، مصطفى عيد الصياصنة، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، دار الراية، الرياض.

(٤٣) أسس علم الاجتماع، د.سيد سعفان، ط١٠، ١٩٧٨م، دار النهضة العربية، مصر.

(٤٤) الإسلام عقيدة وشريعة، للشيخ محمود شلتوت، ط١٦، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، دار الشروق، مصر.

(٤٥) الإسلام في حياة المسلم، د.محمد البهي، ط٥، ١٣٩٧/ ١٩٧٧م، مكتبة وهبة.

(٤٦) الإسلام مقاصده وخصائصه، د.محمد عقله، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان – الأردن.

(٤٧) الإسلام وأوضاعنا السياسية، د.عبدالقادر عودة، طباعة ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، مؤسسة الرسالة.

(٤٨) الإسلام والأوضاع الاقتصادية، د.محمد الغزالي، ط٦، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م، دار الكتب الحديثة.

(٤٩) الإسلام وتقنين الأحكام، د.عبدالرحمن القاسم، ط١، ١٣٩٧هـ.

(٥٠) الإسلام وحقوق الإنسان، د.القطب محمد طبلية، ط١، ١٣٩٦هـ/ ١٩٧٦م، دار الفكر العربي.

(٥١) الإسلام والعلاقات الدولية، محمد عفيفي، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، دار الرائد العربي، بيروت – لبنان.

(٥٢) الإسلام والمشكلات السياسية المعاصرة، د.جمال الدين محمود، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني.

(٥٣) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، لجلال الدين عبدالرحمن السيوطي، بتحقيق خالد أبو سليمان، ط٢، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، دار الفكر.

(٥٤) الأشباه والنظائر، لتاج الدين عبدالوهاب بن علي ابن السبكي، بتحقيق عادل عبدالموجود، وعلي معوض، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩٢م، نشر دار الكتب العلمية.

(٥٥) الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة، لزين الدين بن إبراهيم بن نجيم، ط ١٤٠٥هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٥٦) الإصابة في تمييز الصحابة، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مطبعة السعادة، مصر.

(٥٧) أصالة الإسلام في مواجهة التحدي الفكري، د.محمد بن مهنا آل علي، ط١، ١٤١٨هـ، دار المؤيد.

(٥٨) أصول البزدوي، لعلي بن محمد بن الحسين البزدوي، مطبوع مع كشف الأسرار لعبدالعزيز البخاري، مطبعة الأستانة، ١٣٠٧هـ.

(٥٩) أصول التشريع الإسلامي، علي حسب الله، ط٦، ١٤٠٢هـ، دار المعارف، مصر.

(٦٠) أصول التشريع في المملكة العربية السعودية، د.عبدالمجيد الحفناوي (بدون معلومات).

(٦١) أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، بتحقيق أبو الوفاء الأفغاني، نشر لجنة إحياء المعارف النعمانية، مكتبة المعارف، بيروت، ١٣٩٣هـ.

(٦٢) الأصول العامة للقانون، د.توفيق فرج، د.محمد مطر، الدار الجامعية، مصر.

(٦٣) أصول العلاقات الدولية في الإسلام، عمر أحمد الفرجاني، ط ١٣٩٣هـ.

(٦٤) أصول الفقه، د.محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

(٦٥) أصول الفقه الإسلامي، د.محمد مصطفى شلبي، ط٤، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، الدار الجامعية، بيروت – لبنان.

(٦٦) أصول الفقه، عبدالوهاب خلاف، ط١٠، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، دار القلم.

(٦٧) أصول الفقه الإسلامي، زكي الدين شعبان، ط ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، مؤسسة علي الصباح، الكويت.

(٦٨) أصول الفقه الإسلامي، د.بدران أبو العينين، مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية.

(٦٩) أصول القانون الدولي الخاص، د.محمد كمال فهمي.

(٧٠) أصول القانون الدولي الخاص اللبناني المقارن، د.عكاشة عبدالعال، ١٩٩٠م، الدار الجامعية.

(٧١) أصول القانون، د.عبدالمنعم فرج الصدة، ١٩٧٨م، دار النهضة العربية، بيروت.

(٧٢) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، د.محمد الطاهر بن عاشور، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، دار النفائس، الأردن – عمان.

(٧٣) أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، عالم الكتب، بيروت.

(٧٤) إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، لأبي بكر المشهور بالسيد البكري ابن السيد محمد شطا الدمياطي، ط٤، ١٣١٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٧٥) اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرفات دراسة مقارنة في أصول الفقه ومقاصد الشريعة، عبدالرحمن بن معمر السنوسي، ط١، ١٤٢٤هـ، دار ابن الجوزي.

(٧٦) الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، المكتبة التجارية، مطبعة السعادة.

(٧٧) الأعلام، لخير الدين الزركلي، ط٤، ١٩٧٩م، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان.

(٧٨) أعلام الموقعين، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، بتحقيق محمد محيي الدين، ط٢، المكتبة التجارية، مصر.

(٧٩) إغاثة اللهفان لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، بتحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت.

(٨٠) الاقتصاد في الاعتقاد، لأبي حامد الغزالي، ط١، ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٨١) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، بتحقيق: د.عبدالكريم العقل، ط٣، ١٤١٣/ ١٩٩٣م، مكتبة الرشد، الرياض.

(٨٢) الإقناع، لأبي بكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر، بتحقيق: د.عبدالله الجبرين، ط٣، ١٤١٨هـ، مكتبة الرشد، شركة الرياض.

(٨٣) الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، لشمس الدين محمد الشربيني الخطيب، دار المعرفة.

(٨٤) الله أم الإنسان أيها أقدر على رعاية حقوق الإنسان، د.محمد سعيد البوطي، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، دار الفكر، بيروت - لبنان.

(٨٥) الأم، لمحمد بن إدريس الشافعي، بإشراف محمد النجار، ط٢، ١٣٩٣هـ، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

(٨٦) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأثرهما في تحقيق الأمن، د.عبدالعزيز الفوزان، ط١، ١٤٢٤هـ، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة.

(٨٧) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، بتحقيق: د.صلاح الدين المنجد، ط٣، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، دار الكتاب الجديد، بيروت - لبنان.

(٨٨) أنباه الرواة على أنباه النحاة، لجمال الدين القفطي، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، دار الفكر العربي، القاهرة، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت.

(٨٩) الإنسان الصالح وتربيته من منظور إسلامي، د.علي خميس الغامدي، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، دار طيبة الخضراء، مكة المكرمة.

(٩٠) الإنسان في الإسلام، د.أمير عبدالعزيز، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، مؤسسة الرسالة.

(٩١) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي، تحقيق محمد حامد الفقي، ط١، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٧م، مكتبة ابن تيمية، القاهرة – مصر.

(٩٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، لأبي سعيد عبدالله بن عمر البيضاوي، ط١، ١٩٨٨م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٩٣) أهداف التشريع الإسلامي، د.محمد حسن أبو يحيى، ط١، ١٤٠٥هـ دار الفرقان.

(٩٤) أهلية الولايات السلطانية في الفقه الإسلامي، د.عبدالله بن عبدالمحسن الطريقي، ط١، ١٤١٨هـ.

(٩٥) الإيضاح لقوانين الاصطلاح في الجدل الأصولي الفقهي لأبي محمد يوسف بن عبدالرحمن بن الجوزي، بتحقيق د.فهد السدحان، ط١، ١٤١٢هـ مكتبة العبيكان، الرياض.

(٩٦) الإيمان لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، ط٢، ١٣٩٢هـ المكتب الإسلامي.

(٩٧) الإيمان والحياة، د.يوسف القرضاوي، ط٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، مؤسسة الرسالة، سوريا.

(ب)

(٩٨) الباعث على إنكار البدع والحوادث، أبي شامة، بتحقيق مشهور حسن سلمان، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، دار الراية للنشر والتوزيع.

(٩٩) البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين ابن نجيم، ط٢، دار المعرفة للنشر، بيروت – لبنان.

(١٠٠) البحر المحيط، لأبي عبدالله محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، ط٢، ١٩٨٣م، دار الفكر، بيروت.

(١٠١) البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين بن محمد بن بهادر الزركشي، قام بتحريره ومراجعته جماعة منهم، د.عمر الأشقر، وعبدالقادر العاني، من منشورات وزارة الأوقاف الكويتية.

(١٠٢) بحوث في الربا، د.محمد أبو زهرة، ط١، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، دار البحوث العلمية.

(١٠٣) بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي، د.فتحي الدريني، ط١، ١٩٩٤م، مؤسسة الرسالة.

(١٠٤) بدائع السلك في طبائع الملك، لمحمد بن علي ابن الأزرق، بتحقيق: د.علي النشار، منشورات وزارة الإعلام، العراق، دار الحرية، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

(١٠٥) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٠٦) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الأندلسي المعروف بابن رشد الحفيد، بتحقيق محمد صبحي حلاف، ط١، ١٤١٥هـ مكتبة ابن تيمية.

(١٠٧) البدر الطالع بمحاسن القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني، ط١، ١٣٤٨هـ مطبعة السعادة.

(١٠٨) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للحافظ جلال الدين السيوطي، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان.

(١٠٩) بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك على الشرح الصغير للدردير، للشيخ أحمد بن محمد الصاوي المالكي، طبعة دار المعرفة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

(١١٠) البهائية، السيد محب الدين الخطيب، ط٤، المكتب الإسلامي، بيروت.

(١١١) البهائية والقاديانية، د.أسعد السحمراني، ط ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، دار النفائس، بيروت.

(ت)

(١١٢) تاج التراجم في طبقات الحنفية، للشيخ أبي العدل قطلوبغا، ١٩٦٢م، مطبعة العاني، بغداد.

(١١٣) تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الزبيدي، دار مكتبة الحياة، بيروت – لبنان.

(١١٤) تاريخ الأمم والملوك، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ١٣٩٩هـ دار الفكر، الرياض.

(١١٥) تاريخ الخلفاء، لجلال الدين السيوطي، ١٣٩٤هـ دار الفكر.

(١١٦) تاريخ قضاة الأندلس، لأبي الحسن بن عبدالله النباهي، بتحقيق د.مريم الطويل، ط١، ١٤١٥هـ دار الكتب العلمية.

(١١٧) تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لبرهان الدين أبي الوفاء إبراهيم بن محمد بن فرحون، بعناية جمال مرعشلي، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(١١٨) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان الزيلعي الحنفي، ط٢، دار المعرفة للنشر، بيروت – لبنان.

(١١٩) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لأبي القاسم علي بن الحسين ابن عساكر الدمشقي، ط٢، ١٣٩٩هـ، درا الفكر.

(١٢٠) التحرير في أصول الفقه، لكمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بالكمال بن الهمام، مطبعة مصطفى الحلبي، ١٣٥١هـ، مصر.

(١٢١) التحرير والتنوير، لمحمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية، ١٩٨٤م، تونس.

(١٢٢) التقرير والتحبير في شرح التحرير لابن أمير الحاج، ط٢، ١٤٠٣هـ.

(١٢٣) تحفة المحتاج بشرح المنهاج للإمام شهاب الدين أحمد بن حجر الهيثمي الشافعي، مع حواشي الشيخ عبدالحميد الشرواني، والشيخ أحمد بن قاسم العبادي، طبع مطبعة أصبح المطابع، الهند.

(١٢٤) تحقيق المراد في أن النهي يقتضي الفساد، لصلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي، بتحقيق: د.إبراهيم محمد سلقيي، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، دار الفكر.

(١٢٥) التحكيم والنظام العام دراسة مقارنة، د.إياد بردان، ط١، ٢٠٠٤م، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت – لبنان.

(١٢٦) تخريج الفروع على الأصول، لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني، بتحقيق: د.محمد أديب الصالح، ط٢، ١٣٩٩هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٢٧) التدابير الواقية من الربا في الإسلام، د.فضل إلهي ظهير، ط٤، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، مؤسسة الجريسي.

(١٢٨) تذكرة الحفاظ، للإمام أبي عبدالله شمس الدين الذهبي، دار إحياء التراث الإسلامي.

(١٢٩) التراتيب الإدارية، لعبدالرحمن بن محمد الحسني الكتاني، نشر حسن جعنا، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

(١٣٠) التشريع الجنائي مقارناً بالقانون الوضعي، د.عبدالقادر عودة، ط٥، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

(١٣١) تطبيق الشريعة الإسلامية في المملكة العربية السعودية وآثاره في الحياة، د.عبدالرحمن الزنيدي، طباعة الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة ١٤١٩هـ/ ١٩٩٩م.

(١٣٢) التعبير عن الإرادة، د.وحيد الدين سوار، ط٢، ١٩٧٩م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.

(١٣٣) التعريفات، لعلي بن محمد بن علي السيد الجرجاني الحنفي، ضبط محمد عبدالحكيم القاضي، ط١، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، دار الكتاب المصري - مصر، دار الكتاب اللبناني – لبنان.

(١٣٤) التعريف بالفساد وصوره من الوجهة الشرعية، د.محمد الزحيلي، من إصدارات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بعنوان مكافحة الفساد، ١٤٢٤هـ.

(١٣٥) التعريف بالفساد وصوره من الوجهة الشرعية، د.جعفر عبدالسلام، من إصدارات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بعنوان مكافحة الفساد، ١٤٢٤هـ.

(١٣٦) تفسير القرآن العظيم، للحافظ إسماعيل بن عمر بن كثير، نشر دار التراث العربي.

(١٣٧) التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، ط٣، إحياء التراث العربي، بيروت.

(١٣٨) التقنين والإلزام به عرض ومناقشة، د.بكر بن عبدالله أبو زيد، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

(١٣٩) تقويم نظرية الحداثة وموقف الأدب الإسلامي منها، د.عدنان النحوي، ط٣، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض.

(١٤٠) التكافل الاجتماعي، د.محمد أبو زهرة، دار الفكر، بيروت – لبنان.

(١٤١) التكافل الاجتماعي في الإسلام، د.مصطفى السباعي، ط١، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، دار الوراق، بيروت – لبنان، المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان.

(١٤٢) تلبيس أبليس، لجمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي، ط ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، دار الجيل، بيروت – لبنان.

(١٤٣) التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر العسقلاني، بتحقيق عبدالله اليماني، دار المعرفة.

(١٤٤) التملك في الإسلام، د.حمد بن عبدالرحمن الجنيدل، ١٣٩٠هـ، دار عالم الكتب، الرياض.

(١٤٥) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، للحافظ ابن عبدالبر القرطبي، بتحقيق سعيد أحمد أعراب، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، مكتبة السوادي.

(١٤٦) تنازع القوانين، د.هشام صادق، ط٣، ١٩٧٤م، منشأة المعارف، الإسكندرية – مصر.

(١٤٧) التنظيم القضائي في المملكة في ضوء الشريعة الإسلامية ونظام السلطة القضائية، د.سعود بن سعد الدريب، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

(١٤٨) تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(١٤٩) تهذيب التهذيب للحافظ بن حجر العسقلاني، ط١، مجلس دائرة المعارف، الهند.

(١٥٠) تهذيب الفروق، لمحمد بن علي المالكي، مطبوع بهامش الفروق.

(١٥١) تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، بتحقيق يعقوب عبدالنبي ومراجعة محمد النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(١٥٢) التوقيف على مهمات التعاريف، لمحمد بن عبدالرؤوف المناوي، بتحقيق: د.محمد رضوان، ط١، ١٤١٠هـ، دار الفكر، دمشق.

(١٥٣) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للشيخ عبدالرحمن بن ناصر السعدي، نشر دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة.

(ج)

(١٥٤) الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبدالله محمد بن أحمد القرطبي، ط٢، ١٤٠٥هـ، دار إحياء التراث العربي، لبنان.

(١٥٥) جامع بيان العلم وفضله، لأبي عمر يوسف بن عبدالله بن محمد ابن عبدالبر، دار الكتب العلمية، بيروت.

(١٥٦) جامع البيان عن تأويل القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، ط ١٤٠٨هـ، دار الفكر، بيروت.

(١٥٧) جامع الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سورة، بتحقيق صدقي العطار، دار الفكر، بيروت.

(١٥٨) جامع العلوم والحكم، لأبي الفرج عبدالرحمن بن أحمد ابن رجب، بتحقيق محمد الرعود، ط ١٩٩٩م، دار الفرقان، عمان – الأردن.

(١٥٩) جذور البلاء، عبدالله التل، ط٣، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، المكتب الإسلامي.

(١٦٠) جرائم التحريض وصورها، د.محمد عبدالجليل الحديثي.

(١٦١) جرائم الحدود في التشريع الإسلامي والقانون الوضعي، محمد عطية راغب، ط١، ١٩٦١م، مكتبة القاهرة الحديثة.

(١٦٢) جرائم غسل الأموال، د.محمد محيي الدين عوض، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، من إصدارات جامعة نايف العربية للعوم الأمنية، الرياض.

(١٦٣) الجرائم المضرة بالمصلحة العامة، د.عبدالمهيمن بكر، ط ١٩٧٠م، دار النهضة العربية.

(١٦٤) جرائم النشر المضرة بالمصلحة العامة، د.محمد عبداللطيف، ط ١٩٩٩م، دار النهضة العربية، القاهرة – مصر.

(١٦٥) الجريمة، د.محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

(١٦٦) جريمة غسيل الأموال، المدلول العام والطبيعة القانونية، دراسة مقارنة، أروى الفاعوري وإيناس قطيشات، ط١، ٢٠٠٢م، دار وائل للنشر، عمان – الأردن.

(١٦٧) الجريمة المنظمة والبناء الاجتماعي، د.علي جلبي، ط١، ١٤٠٣هـ/ ٢٠٠٣م، ضمن إصدارات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بعنوان الجريمة المنظمة وأساليب مواجهتها في الوطن العربي.

(١٦٨) الجريمة المنظمة والفساد، د.محمد فتحي عيد، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ضمن إصدارات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بعنوان مكافحة الفساد، الرياض.

(١٦٩) جمع الجوامع، لتاج الدين عبدالوهاب بن علي السبكي، دار إحياء الكتاب العربي.

(١٧٠) الجواب الكافي، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، مكتبة السوادي، الرياض.

(١٧١) الجوانب الاقتصادية لغسيل عوائد الجريمة المنظمة، د.محمد إبراهيم، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ضمن إصدارات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بعنوان الجريمة المنظمة وأساليب مواجهتها في الوطن العربي.

(ح)

(١٧٢) حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب، لسليمان بن عمر البجيرمي، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م، شركة مصطفى البابي الحلبي.

(١٧٣) حاشية الخرشي على مختصر خليل، لأبي عبدالله محمد الخرشي، ط٢، دار صادر، بيروت.

(١٧٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للإمام شمس الدين محمد عرفة الدسوقي، طبعة دار الفكر.

(١٧٥) حاشية الطحطحاوي على الدر المختار، السيد أحمد الطحطحاوي الحنفي، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

(١٧٦) الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسن علي محمد بن حبيب الماوردي، بتحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود، ط١، ١٤١٤هـ دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(١٧٧) حجة الله البالغة، للشيخ أحمد المعروف بشاه ولي الله بن عبدالرحيم الدهلوي، مراجعة محمود طعمه جلبي، ط١، ١٤١٨هـ دار المعرفة، بيروت – لبنان.

(١٧٨) الحركات الباطنية، في العالم الإسلامي عقائدها وحكم الإسلام فيها، د.محمد أحمد الخطيب، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، مكتبة الأقصى، عمان – الأردن.

(١٧٩) الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، د.عبدالحكيم حسن العيلي، ط ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، دار الفكر العربي.

(١٨٠) الحسبة في الإسلام، لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، بتحقيق محمد زهري النجار، منشورات المؤسسة السعيدية بالرياض.

(١٨١) الحسبة والسياسة الجنائية في المملكة العربية السعودية، د.سعد العريفي، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، مكتبة الرشد، الرياض.

(١٨٢) حفظ النظام العام، سعيد محمد الغامدي، ١٤٠٧هـ إصدار كلية الملك فهد الأمنية بالرياض.

(١٨٣) الحق في العدل الجنائي، د.محمد محيي الدين عوض، من إصدارات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية ضمن ندوة حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون الوضعي، ٢٠٠٠م، الرياض.

(١٨٤) حقوق الإنسان في الإسلام، د.محمد الزحيلي، ط٢، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، دار الكلم الطيب، دمشق، دار ابن كثير، دمشق.

(١٨٥) حقوق الإنسان في الإسلام، د.راوية الظهار، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، دار المحمدي، جدة.

(١٨٦) حقوق النساء في الإسلام وحظهن في الإصلاح المحمدي العام، للشيخ محمد رشيد رضا بتعليق الشيخ محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.

(١٨٧) حقوق الإنسان في الإسلام، د.عبداللطيف الغامدي، ط١، ١٤٢١هـ من إصدار جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض.

(١٨٨) حقوق الأولاد في الشريعة الإسلامية والقانون، د.بدران أبو العينين، ١٩٨١م، مؤسسة شباب الجامعة، مصر.

(١٨٩) حقوق الجاني في الإسلام، د.معجب الحويقل، من إصدارات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بعنوان حقوق الإنسان بين الشريعة والقانون/ ٢٠٠٠م، الرياض.

(١٩٠) حقوق الطفل بين الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، دراسة مقارنة، د.عبدالعزيز عبدالهادي، ط١، ١٩٩٧م، جامعة الكويت.

(١٩١) الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، د.فتحي الدريني، ط٣، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، مؤسسة الرسالة.

(١٩٢) الحقوق والواجبات، د.محمد رأفت عثمان، ط٣، ١٤٠٣هـ دار اقرأ، بيروت – لبنان.

(١٩٣) حقيقة الفكر الإسلامي، د.عبدالرحمن الزنيدي، ط١، ١٤١٥هـ دار المسلم، الرياض.

(١٩٤) حقيقة البابية والبهائية، د.محسن الحميد، ط٢، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، المكتب الإسلامي، بيروت.

(١٩٥) الحماية الجنائية للنظام العام في العقود المدنية، د.محمد عيد الغريب، مطبعة المدني، ط ١٩٨٧م، القاهرة – مصر.

(١٩٦) الحياة الاجتماعية في التفكير الإسلامي، د.أحمد شلبي، ط٢، ١٩٧٣م، مكتبة النهضة المصرية.

(١٩٧) الحيل المحظور منها والمشروع، د.عبدالسلام ذهني بك، طباعة ١٩٤٦م، مطبعة مصر.

(خ)

(١٩٨) الخراج، لأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم، نشر قصي محب الدين الخطيب، ط٦، ١٣٩٧هـ المطبعة السلفية.

(١٩٩) خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، د.فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة.

(٢٠٠) الخصائص العامة للإسلام، د.يوسف القرضاوي، ط٧، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

(د)

(٢٠١) دستور الأسرة في ظلال القرآن، أحمد فايز، ط١، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، مؤسسة الرسالة.

(٢٠٢) درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق محمد رشاد سالم، ط٢، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، طباعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

(٢٠٣) دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، د.فتحي الدريني، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، دار قتيبة، بيروت – لبنان.

(٢٠٤) دراسة السياسة العامة، د.خيري عبدالقوي، ط ١٩٨٩م، منشورات ذات السلاسل، الكويت.

(٢٠٥) الدرر السنية في الأجوبة النجدية، جمع عبدالرحمن بن قاسم، ط٣، ١٣٩٨هـ.

(٢٠٦) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، للحافظ ابن حجر العسقلاني، بتحقيق محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثة، مصر.

(٢٠٧) دروس في مبادئ القانون، د.عبدالودود يحيى، ط١٩٧٨م، دار النهضة العربية، مصر.

(٢٠٨) دروس في مباديء القانون، د.عبدالودود يحيى، د.نعمان جمعة، ١٩٩١م، جامعة القاهرة، مصر.

(٢٠٩) دليل أنظمة المملكة العربية السعودية، إبراهيم بن محمد الناصري، ط١، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م، شركة مصادر للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.

(٢١٠) دور الحسبة في حماية المصالح، د.شوكت عليان، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، مطبعة النرجس، الرياض.

(٢١١) الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي، د.منير البياتي، ط ١٩٧٧م، جامعة بغداد.

(٢١٢) الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، د.فتحي عبدالكريم، مكتبة وهبة، القاهرة.

(٢١٣) الدولة ووظيفتها الاقتصادية في الفقه السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة، د.عبداللطيف الهميم، ط١، ١٤٠٤هـ/ ٢٠٠٤م، دار عمار للنشر والتوزيع، عمان – الأردن.

(٢١٤) الديمقراطية وفكرة الدولة، عبدالفتاح العدوي، ط ١٩٦٤م، نشر مؤسسة سجل العرب، القاهرة.

(ذ)

(٢١٥) الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، بتحقيق محمد أبو خبزة، طباعة ١٩٩٤م، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

(٢١٦) الذريعة إلى مكارم الشريعة، لأبي القاسم الحسين بن محمد بن الفضل الراغب الأصفهاني، بتحقيق: د.أبو اليزيد العجمي، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، دار الصحوة، دار الوفاء، مصر.

(٢١٧) ذم الهوى وإتباعه، لابن الجوزي، تصحيح وضبط أحمد عبدالسلام عطا، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢١٨) الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي، دار المعرفة، بيروت.

(ر)

(٢١٩) الربا، لأبي الأعلى المودودي، ط ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، مؤسسة الرسالة.

(٢٢٠) الربا والمعاملات المصرفية في نظر الشريعة الإسلامية، د.عمر المترك، ط٣، ١٤١٨هـ، دار العاصمة، الرياض – السعودية.

(٢٢١) الرد على البكري أو تلخيص كتاب الاستغاثة لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط ١٣٤٦هـ، المكتبة السلفية.

(٢٢٢) رد المختار على الدر المختار المسماة حاشية ابن عابدين، لمحمد أمين المعروف بابن عابدين، ط٢، ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٦م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي.

(٢٢٣) الرسالة، للإمام محمد بن إدريس الشافعي، بتحقيق أحمد محمد شاكر، ١٣٠٩هـ، دار الفكر.

(٢٢٤) رسالة في الرد على الرافضة لشيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب، بتحقيق: د.ناصر الرشيد، ط ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

(٢٢٥) رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، دراسة أصولية تأصيلية، د.يعقوب الباحسين، ط٢، ١٤١٦هـ، دار النشر العربي، الرياض.

(٢٢٦) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لشهاب الدين محمود الألوسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢٢٧) الروض المربع شرح زاد المستقنع، لمنصور بن يونس البهوتي، بتحقيق سعيد اللحام، دار الفكر.

(٢٢٨) روضة الطالبين وعمدة المفتين، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، بإشراف زهير الشاويش، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان.

(٢٢٩) روضة الناظر وجنة المناظر، لموفق الدين أبي محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، مطبوع مع نزهة الخاطر، مكتبة المعارف، الرياض.

(٢٣٠) رياض الصالحين للإمام أبي زكريا بن يحيى بن شرف النووي، بتحقيق الأستاذ شعيب الأرنؤوط، ط٥، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، مؤسسة الرسالة.

(ز)

(٢٣١) زاد المسير في علم التفسير، لأبي الفرج جمال الدين ابن الجوزي، ط٤، ١٩٨٧م، المكتب الإسلامي، بيروت.

(٢٣٢) زاد المعاد في هدي خير العباد، لشمس الدين أبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، بتحقيق شعيب الأرناؤوط وعبدالقادر الأرناؤوط.

(٢٣٣) الزواجر عن اقتراف الكبائر، لأحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي، المكتبة التجارية، طباعة مطبعة حجازي، القاهرة – مصر، ١٣٥٦هـ.

(س)

(٢٣٤) سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام لمحمد بن إسماعيل الصنعاني، بتحقيق مجموعة من العلماء، ط٢، ١٤٠٠هـ، جامعة الإمام، الرياض - السعودية.

(٢٣٥) السجن وموجباته في الشريعة الإسلامية، د.محمد الجريوي، ط٢، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

(٢٣٦) السلطات الثلاث في الدساتير العربية وفي الفكر السياسي الإسلامي، د.سليمان الطماوي، ١٩٦٧م، دار الفكر العربي.

(٢٣٧) السلطة القضائية، ظافر القاسمي، ط١، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، دار النفائس.

(٢٣٨) السلطة القضائية في الإسلام، د.شوكت عليان، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، دار الرشيد للنشر والتوزيع، الرياض.

(٢٣٩) السلفية وقضايا العصر، د.عبدالرحمن الزنيدي، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، دار أشبيليا، الرياض.

(٢٤٠) سلسلة الأحاديث الصحيحة للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط٢، ١٤٠٤هـ، الدار السلفية، الكويت.

(٢٤١) سلوك المالك في تدبير الممالك، ابن أبي الربيع، ط١، مطبعة جامعة دمشق.

(٢٤٢) سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني، بتعليق محمد فؤاد عبدالباقي، دار الفكر، بيروت.

(٢٤٣) سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، بتحقيق صدقي جميل، ١٤١٤هـ، دار الفكر، بيروت.

(٢٤٤) سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني، ١٤١٤هـ، دار الفكر، بيروت.

(٢٤٥) سنن الدارمي، لأبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الدارمي، ١٤١٤هـ، دار الفكر، بيروت.

(٢٤٦) السنن الصغرى للإمام البيهقي بتحقيق، د.عبدالمعطي قلعجي، ط١، ١٤١٠هـ، دار الوفاء، المنصورة.

(٢٤٧) السنن الكبرى لأبي بكر بن الحسين البيهقي، بتحقيق: د.يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت.

(٢٤٨) سنن النسائي لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي بشرح السيوطي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢٤٩) السيادة، عبدالهادي عباس، ط١، ١٩٩٤م، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق – سوريا.

(٢٥٠) سياسة الإسلام في الوقاية من الفساد، د.محمد ولد حمدان، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، من إصدارات جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية بعنوان مكافحة الفساد.

(٢٥١) السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، عبدالوهاب خلاف، ط٢، ١٤٠٤هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٢٥٢) السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية، ط٤، ١٩٩٦م، دار المعرفة، بيروت – لبنان.

(٢٥٣) سير أعلام النبلاء للإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، بتحقيق د.بشار معروف، ود.محيي السرحان، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

(٢٥٤) سيرة ابن هشام (السيرة النبوية)، لعبدالملك بن هشام بن أيوب الحميري، بتحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبدالحفيظ شلبي، دار المعرفة، بيروت – لبنان.

(ش)

(٢٥٥) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، للشيخ محمد مخلوف، دار الفكر، بيروت.

(٢٥٦) شذرات الذهب في أخبار من ذهب للمؤرخ أبي الفلاح عبدالحي ابن العماد الحنبلي، دار إحياء التراث العربي.

(٢٥٧) شرح أدب القاضي، للخصاف، للإمام عمر بن عبدالعزيز، بتحقيق أبو الوفاء الأفغاني وأبو بكر محمد الهاشمي، ط١، ١٤١٤هـ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(٢٥٨) شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، لأبي الحسن علي الأشموني، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

(٢٥٩) شرح التلويح على التوضيح، لسعد الدين التفتازاني، طبع مطبعة محمد علي صبيح بمصر.

(٢٦٠) شرح تنقيح الفصول، لشهاب الدين أبي العباس، أحمد بن إدريس القرافي، ط١، ١٩٧٣م، دار الفكر، بيروت.

(٢٦١) شرح حدود ابن عرفة، لأبي عبدالله محمد الأنصاري الرصاع، بتحقيق: محمد أبو الأحفاف، والطاهر المعموري، ط١، ١٩٩٣م، دار الغرب، بيروت.

(٢٦٢) شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، لمحمد بن عبدالباقي الزرقاني، دار المعرفة، بيروت – لبنان.

(٢٦٣) شرح الزركشي على مختصر الخرقي، لشمس الدين محمد بن عبدالله الزركشي، بتحقيق د.عبدالله بن جبرين، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩١م.

(٢٦٤) شرح السنة، للإمام الحسين بن مسعود البغوي، بتحقيق شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش، ط٢، ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

(٢٦٥) شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب لابن هشام، بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ١٤٠٩هـ المطبعة العصرية.

(٢٦٦) شرح العقيدة الطحاوية، للإمام علي بن علي بن محمد بن أبي العز، بتحقيق د.عبدالله التركي، وشعيب الأرناؤوط، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

(٢٦٧) شرح العناية على الهداية، لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، مطبوع بهامش فتح القدير، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

(٢٦٨) شرح القواعد الفقهية، الشيخ أحمد الزرقا، ط١، ١٤٠٩هـ، دار القلم، دمشق.

(٢٦٩) شرح الكوكب المنير، للشيخ محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار، بتحقيق د.محمد الزحيلي، د.نزيه حماد، ط ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، مكتبة العبيكان، الرياض.

(٢٧٠) شرح مختصر الروضة، نجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبدالقوي الطوفي، بتحقيق د.عبدالله التركي، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان.

(٢٧١) شرح معاني الآثار للإمام أبي جعفر الطحاوي، بتحقيق محمد زهري النجار، ط٣، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، دار الكتب العلمية.

(٢٧٢) شرح منتهى الإرادات، لمنصور بن يونس البهوتي، دار الفكر للنشر.

(٢٧٣) الشروط الموضوعية والإجرائية لتنفيذ أحكام التحكيم في المملكة العربية السعودية، محمد المقصودي، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، مطابع الدار الهندسية، القاهرة.

(٢٧٤) الشريعة الإسلامية والقانون الدولي، علي منصور، صادر عن المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة الخبراء، ١٣٩٠هـ.

(٢٧٥) الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي عياض، بتحقيق علي النجاوي، مكتبة الإيمان.

(٢٧٦) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن القيم الجوزية، ط٣، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢٧٧) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل لأبي حامد الغزالي، ط١، ١٣٩٠هـ بتحقيق حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد.

(٢٧٨) الشكل في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، د.محمود وحيد الدين سوار، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، معهد الإدارة العامة، الرياض.

(٢٧٩) الشيعة والتشيع فرق وتاريخ، د.إحسان إلهي ظهير، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، إدارة ترجمان السنة، باكستان.

(ص)

(٢٨٠) الصارم المسلول على شاتم الرسول لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد ابن تيمية، بتحقيق عصام الحرستاني، تخريج محمد الزعلي، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان.

(٢٨١) صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، لأحمد بن علي القلقشندي، صادر عن وزارة الثقافة، مصر.

(٢٨٢) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري، بتحقيق أحمد عبدالغفور عطار، ط٢، ١٣٩٩هـ/ ١٣٧٩هـ دار العلم للملايين، بيروت.

(٢٨٣) صحيح البخاري، لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري مع شرحه فتح الباري.

(٢٨٤) صحيح الجامع الصغير وزياداته (الفتح الكبير) للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، ط٣، ١٤٠٨هـ بإشراف محمد الشاويش، المكتب الإسلامي.

(٢٨٥) صحيح سنن الترمذي للشيخ محمد ناصر الدين الألباني، بإشراف زهير الشاويش، ط١، ١٤٠٨هـ المكتب الإسلامي.

(٢٨٦) صحيح مسلم للإمام عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري مع شرحه للنووي، دار المعرفة.

(٢٨٧) الصـلاة في القرآن الكريم ومفهومها وفقهها، د.فهد بن عبدالرحمن الرومي، ط١، ١٤٠٩هـ نشر مكتبة الحرمين، الرياض.

(٢٨٨) الصلاة، د.عبدالله الطيار، ط١، ١٤١٦هـ دار الوطن، الرياض.

(ط)

(٢٨٩) الطب النبوي، لشمس الدين ابن القيم الجوزية، بتحقيق شعيب وعبدالقادر الأرنؤوط، ط١٤، ١٤٠٩هـ مؤسسة الرسالة.

(٢٩٠) طبقات الحفاظ، لجلال الدين السيوطي، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

(٢٩١) طبقات الشافعية، لجمال الدين الأسنوي، بتحقيق عبدالله الحيدري، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م دار العلوم.

(٢٩٢) طبقات الشافعية الكبرى، للإمام تاج الدين السبكي، ط٢، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

(٢٩٣) طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر الزبيدي، بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، بمصر.

(٢٩٤) الطـرق الحكمية في السياسة الشرعية، لأبي عبدالله بن أبي بكر ابن القيم الجوزية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، نشر المكتبة العلمية بالمدينة المنورة.

(٢٩٥) طريق الهجرتين وباب السعادتين، لشمس الدين ابن القيم، بتحقيق عمر محمود أبو عمر، ط١، ١٤٠٩هـ دار ابن القيم، الدمام.

(ع)

(٢٩٦) عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي، لأبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢٩٧) العبادة في الإسلام، د.يوسف القرضاوي، ط٤، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، مؤسسة الرسالة.

(٢٩٨) العبودية لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، ط٤، ١٣٩٧هـ المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان.

(٢٩٩) العدالة الاجتماعية عقيدة، هدف، مصير، د.فؤاد العادل، ط١، ١٩٦٩م، دار الكتاب العربي.

(٣٠٠) العدالة القضائية وتطبيقاتها في الشريعة الإسلامية، د.حسن تيسير شموط، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م، دار النفائس، عمان، الأردن.

(٣٠١) العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى، بتحقيق د.أحمد المباركي، ط٢، ١٤١٠هـ.

(٣٠٢) العرف وأثره في الشريعة والقانون، د.أحمد سير مباركي، ط٢، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

(٣٠٣) العرف والعادة في رأي الفقهاء، للشيخ أحمد فهمي أبو سنة، مطبعة الأزهر، ط ١٩٤٧م.

(٣٠٤) العقائد الشيعية، تعريف بالفرق الشيعية ونقدها، ناصر الدين شاه، ط١، ١٤٠٧هـ.

(٣٠٥) عقد الاستصناع وأثره في تنشيط الحركة الاقتصادية، د.محمد الصالح، ط١، ١٤١٧هـ، مطبعة العبيكان، الرياض.

(٣٠٦) عقد الإمامة عند الجمهور والفرق المختلفة، د.علي السالوس، ط١، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، مكتبة ابن تيمية، الكويت.

(٣٠٧) عقد التحكيم في الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، د.قحطان الدوري، طباعة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠٢م، دار الفرقان، الأردن.

(٣٠٨) العقد المنظم، لابن سلمون، مطبوع مع تبصرة الحكام.

(٣٠٩) العقوبة، د.محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

(٣١٠) العقوبة في الفقه الإسلامي، د.أحمد فتحي بهنسي، ط٦، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، دار الشروق.

(٣١١) العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، لمحمد أمين عابدين بن عمر عابدين، ط٢، ١٣٠٠هـ، المطبعة الأميرية ببولاق، مصر.

(٣١٢) العقيدة الطحاوية، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد الطحاوي، مطبوعة مع شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز.

(٣١٣) علاج التضخم والركود الاقتصادي في الإسلام، د.مجدي عبدالفتاح سليمان، ط ٢٠٠٢م، دار غريب، القاهرة.

(٣١٤) على طريق العودة إلى الإسلام، د.محمد سعيد البوطي، ط: ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٣١٥) العلاقات الدولية، د.محمد الزحيلي، ط٤، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، مؤسسة الرسالة.

(٣١٦) علم أصول الفقه، د.محمد الزحيلي، ط١، ٢٠٠٤م، دار القلم، الإمارات العربية المتحدة.

(٣١٧) علم أصول الفقه، للشيخ عبدالوهاب خلاف، ط٧، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، دار الحديث، القاهرة.

(٣١٨) علم مقاصد الشارع، د.عبدالعزيز الربيعة.

(٣١٩) عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، للإمام بدر الدين أبي محمد بن أحمد العيني، طبعة دار الفكر.

(٣٢٠) العناية، شرح الهداية، لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، ط١، ١٣٩٨هـ (مع فتح القدير)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.

(٣٢١) عون المعبود شرح سنن أبي داود، لمحمد شمس الحق العظيم آبادي، ط١، ١٤١٠هـ، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

(غ)

(٣٢٢) الغزو الفكري، التحدي والمواجهة، د.إسماعيل علي محمد، ط١، ١٤٢١هـ، دار الكلمة، مصر.

(٣٢٣) غزوة الحديبية في مجال السياسة الشريعة، علي الأخضر العربي، رسالة دكتوراه في السياسة الشرعية من المعهد العالي للقضاء بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

(٣٢٤) غسيل الأموال جريمة العصر، دراسة مقارنة، رمزي القسوس، ط١، ٢٠٠٢م، دار وائل للنشر، عمان – الأردن.

(٣٢٥) الغلو في الدين في حياة المسلمين المعاصرة، د.عبدالرحمن بن معلا اللويحق، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

(٣٢٦) غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر، لأحمد بن محمد الحنفي الحموي، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية – بيروت.

(٣٢٧) غياث الأمم في التياث الظلم، لأبي المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني، ط١ ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.

(ف)

(٣٢٨) الفتاوى الكبرى لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق محمد عبدالقادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م، دار الكتب العلمية.

(٣٢٩) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع أحمد الدويش، ط١، ١٤١٩هـ دار العاصمة، الرياض.

(٣٣٠) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ط١، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م، دار الفكر، بيروت - لبنان، طبعة مصححة على عدة نسخ وعن النسخة التي حقق أصولها وأجازها الشيخ عبدالعزيز بن باز.

(٣٣١) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، لمحمد بن علي الشوكاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٣٣٢) فتح القدير على الهداية شرح بداية المبتدئ، لكمال الدين محمد بن عبدالواحد السيواسي المعروف بالكمال ابن الهمام، ط١، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م، مطبعة البابي الحلبي، مصر.

(٣٣٣) الفتح المبين في طبقات الأصوليين، لعبدالله بن مصطفى المراغي، ط٢، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، طباعة محمد أمين دمج، بيروت - لبنان.

(٣٣٤) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، لعبدالقادر بن طاهر البغدادي، بتحقيق محيي الدين عبدالحميد، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

(٣٣٥) الفروع لشمس الدين المقدسي أبي عبدالله محمد بن مفلح، ط٣، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٧م، عالم الكتب، بيروت - لبنان.

(٣٣٦) الفروق لأبي العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي المعروف بالقرافي، وبهامشه تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية لمحمد بن الحسين المكي المالكي، دار المعرفة، بيروت.

(٣٣٧) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لأبي محمد علي أحمد المعروف بابن حزم الظاهري، بتحقيق: د.محمد نصر ود.عبدالرحمن عميره، ط ١٤٠٥هـ دار الجيل، بيروت.

(٣٣٨) فضائح الباطنية للشيخ أبي حامد الغزالي، بتحقيق: عبدالرحمن بدوي، ط ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، الدار القومية للطباعة، القاهرة.

(٣٣٩) الفقه الإسلامي وأدلته، د.وهبة الزحيلي، ط٣، ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م، دار الفكر دمشق.

(٣٤٠) فقه الزكاة، د.يوسف القرضاوي، ط٨، ١٩٨٥م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

(٣٤١) فقه السنة، للشيخ سيد سابق، ط١، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، دار الكتاب العربي.

(٣٤٢) فكرة النظام العام في النظرية والتطبيق دراسة مقارنة بين القوانين الوضعية والفقه الإسلامي، د.عماد طارق البشري، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان.

(٣٤٣) فكرة النظام العام في العلاقات الخاصة الدولية، د.صلاح الدين جمال الدين، ط١، ٢٠٠٤م، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية – مصر.

(٣٤٤) فلسفة التشريع، د.مصطفى الزلمي، ١٩٧٨م، دار الرسالة، بغداد – العراق.

(٣٤٥) الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لأبي الحسنات محمد بن عبدالحي اللكنوي، ط١، ١٣٢٤هـ مطبعة السعادة، مصر.

(٣٤٦) فواتح الرحموت، عبدالعلي بن نظام الدين الأنصاري، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٣٤٧) في جرائم النشر، جرائم التحريض، محمد عبدالله بك، ١٩٥١م، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة.

(٣٤٨) فيض القدير شرح الجامع الصغير لشمس الدين محمد المعروف بعبدالرؤوف المناوي، بتحقيق حمدي الدمرداش، نشر مكتبة نزار الباز.

(ق)

(٣٤٩) القادياني والقاديانية دراسة وتحليل، لأبي الحسن علي الحسني الندوي، ط٤، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، الدار السعودية للنشر.

(٣٥٠) القاموس المحيط، للعلامة مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ط٦، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، مؤسسة الرسالة.

(٣٥١) القانون الإداري السعودي، د.السيد خليل هيكل، ط١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٤م، جامعة الملك سعود بالرياض.

(٣٥٢) القانون بين الأمم، جيرها ردفان، ط٢، تعريب عباس العمر، دار الآفاق الجديدة.

(٣٥٣) القانون الدستوري، د.عبدالحميد متولي، ط٦، ١٩٧٥م، دار المعارف، القاهرة.

(٣٥٤) القانون الدولي الخاص والمقارن، د.ممدوح عرموش، ١٩٩٨م.

(٣٥٥) القانون الدولي العام، د.محمد سامي الحميد ومصطفى سلامة حسين، ط ١٩٨٨، الدار الجامعية.

(٣٥٦) القانون الدولي العام، د.علي أبو هيف، ط٩، ١٩٧١م، شركة الإسكندرية للطباعة، الإسكندرية.

(٣٥٧) القانون الدولي العام، د.إبراهيم العناني، ط١، ١٩٧٥م، دار الفكر العربي.

(٣٥٨) القانون الدولي العام، شارل روسو، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٧م.

(٣٥٩) القانون الدولي العام، إسماعيل الغزال، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت.

(٣٦٠) القانون الدولي، المصادر والأشخاص، د.محمد الدقاق، ط٢، ١٩٨٣م، الدار الجامعية.

(٣٦١) القضاء ونظامه في الكتاب والسنة، د.عبدالرحمن الحميضي، ط١، ١٤٠٩هـ، جامعة أم القرى، مكة المكرمة – السعودية.

(٣٦٢) قواطع الأدلة في أصول الفقه، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني، بتحقيق د.عبدالله الحكمي، ط١، ١٤١٩هـ.

(٣٦٣) قواعد الاختصاص القضائي الدولي وتعلقها بالنظام العام، د. هشام خالد، ط ٢٠٠٠، منشأة المعارف، مصر.

(٣٦٤) قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لأبي محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام، دار المعرفة، بيروت – لبنان.

(٣٦٥) القواعد الصغرى، لأبي محمد عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام، ط١، ١٤٠٩هـ، دار الكتاب الجامعي.

(٣٦٦) القواعد الفقهية، د.يعقوب الباحسين، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، مكتبة الرشد، الرياض.

(٣٦٧) القواعد الفقهية، علي بن أحمد الندوي، ط٢، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، دار القلم، دمشق، سوريا.

(٣٦٨) القواعد في الفقه الإسلامي، لأبي الفرج عبدالرحمن بن رجب الحنبلي، بيروت.

(٣٦٩) القوانين الفقهية، للإمام أبي عبدالله محمد بن أحمد جزيء الكلبي، طبعة ١٩٨٢م، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس.

(٣٧٠) القيم بين الإسلام والغرب، دراسة تأصيلية مقارنة، د.مانع المانع، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض.

(ك)

(٣٧١) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، للحافظ أبي عمر بن عبدالبر النمري القرطبي، بتحقيق محمد الموريتاني، ط١، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، مكتبة الرياض الحديثة.

(٣٧٢) الكافي في فقه الإمام أحمد، لموفق الدين ابن قدامة المقدسي، مراجعة صدقي جميل، دار الفكر العربي، بيروت.

(٣٧٣) كشف الأسرار شرح أصول البزودي لعبدالعزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ١٣٩٤هـ.

(٣٧٤) كشاف اصطلاحات الفنون، لمحمد علي فاروق التهانوي، شركة خياط للكتب والنشر، بيروت.

(٣٧٥) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم جار الله محمد بن عمر الزمخشري، ط١، ١٣٩٧هـ، دار الفكر.

(٣٧٦) كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، تعليق هلال مصيلحي، ط ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، عالم الكتب، بيروت - لبنان.

(٣٧٧) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، ١٣٩٢هـ/ ١٩٤٣م، مطبعة المعارف.

(ل)

(٣٧٨) لسان العرب، للعلامة أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت.

(٣٧٩) اللباب في تهذيب الأنساب لابن الأثير، ١٣٩٦هـ، مطبعة السعادة، مصر.

(م)

(٣٨٠) مآثر الإنافة في معالم الخلافة، لأحمد بن عبدالله القلقشندي، بتحقيق عبدالستار فراج، ط١، ١٩٦٤م، دار عالم الكتب، بيروت.

(٣٨١) مؤسسة العدالة في الشريعة الإسلامية، د.عبدالسلام التونجي، ط١، ١٤٠٢هـ/ ١٩٩٣م، من منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس - ليبيا.

(٣٨٢) مباحث في علوم القرآن، د.مناع القطان، ط٢٩، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

(٣٨٣) مبادئ الاقتصادي الجزئي، د.علي منصور، د.محمد جعفر.

(٣٨٤) مبادئ الاقتصاد الكلي، د.سامي خليل، مؤسسة الصباح، ١٩٨٠م.

(٣٨٥) مبادئ في الصحة والسلامة العامة، د.محمد توفيق خضر، ط١، ٢٠٠١م، دار صفاء للنشر، عمان – الأردن.

(٣٨٦) مبادئ القانون الدولي العام، د.إبراهيم شلبي، الدار الجامعية.

(٣٨٧) مبادئ القانون، د.وجيه محمد خيال، ط٢، ١٤١٥هـ مكتبة هوازن.

(٣٨٨) مبادئ القانون في ظل الأنظمة المعمول بها في المملكة العربية السعودية، د.عبدالفضيل أحمد، دار النهضة العربية، القاهرة، مصر.

(٣٨٩) المبدع في شرح المقنع، لأبي إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن مفلح، ط ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، المكتب الإسلامي.

(٣٩٠) المبسوط لشمس الدين السرخسي، ط٢، ١٤٠٦هـ دار المعرفة للنشر، بيروت، لبنان.

(٣٩١) المجتمع الإسلامي أهدافه ودعائمه وأوضاعه وخصائصه في ضوء الكتاب والسنة، د.مصطفى عبدالواحد، ط٢، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، دار الجيل، بيروت، مكتبة المتنبي، القاهرة.

(٣٩٢) مجلة الأحكام العدلية مع شرحها، تعريب فهمي الحسيني، مكتبة النهضة، بيروت، توزيع دار العلم للملايين.

(٣٩٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد لعلي بن أبي بكر الهيثمي، ط٣، ١٤٠٢هـ دار الكتاب العربي، بيروت.

(٣٩٤) مجمل اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، بتحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، مؤسسة الرسالة.

(٣٩٥) المجموع شرح المهذب، لمحيي الدين بن شرف النووي، بتحقيق محمد نجيب المطيعي، ط١٩٩٥م، دار إحياء التراث الإسلامي.

(٣٩٦) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب الشيخ عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، ط ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.

(٣٩٧) مجموع الأنظمة السعودية، من إصدار هيئة الخبراء بمجلس الوزراء، ١٤٢٣هـ.

(٣٩٨) محاسن التأويل، للإمام محمد جمال الدين القاسمي، بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، ط١، ١٤١٥هـ، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت.

(٣٩٩) المحصول من علم أصول الفقه، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، بتحقيق طه جابر العلواني، ط ١٤٠٠هـ، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

(٤٠٠) المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، لعلي بن إسماعيل ابن سيده، بتحقيق عبدالستار أحمد فراج، ط١، ١٣٧٧هـ.

(٤٠١) المحلى بالآثار، للإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، بتحقيق: أحمد محمد شاكر، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

(٤٠٢) مختار الصحاح، لمحمد بن أبي بكر عبدالقادر الرازي ط١، ١٩٦٧م، دار الكتاب العربي، بيروت.

(٤٠٣) مختصر اختلاف العلماء، لأبي جعفر الجصاص، بتحقيق: د.عبدالله نذير أحمد، ط٢، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، دار البشائر الإسلامية.

(٤٠٤) مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم الجوزية، اختصار محمد الموصلي، بتحقيق د.الحسن العلوي، ط١، ١٤٢٥هـ، مكتبة أضواء السلف.

(٤٠٥) مختصر الفتاوى المصرية، لبدر الدين البعلي، بتحقيق عبدالمجيد سالم، ط٢، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، دار الجيل، بيروت.

(٤٠٦) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، للإمام محمد بن أبي بكر ابن القيم، بتحقيق محمد حامد الفقي، ط ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، دار الفكر.

(٤٠٧) المدخل إلى علم الحقوق، د.هشام القاسم، مطبعة الإنشاء بدمشق ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

(٤٠٨) المدخل إلى القانون، د.حسن كيرة، نشر منشأة المعارف بالإسكندرية، ١٩٧١م، مصر.

(٤٠٩) المدخل إلى القانون، د.رمضان أبو السعود، ط ١٩٨٦م، الدار الجامعية.

(٤١٠) المدخل الفقهي العام، د.مصطفى الزرقا، ط٩/ ١٩٦٧م، دار الفكر.

(٤١١) المدخل لدراسة الأنظمة، د.عبدالرزاق الفحل وآخرون، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م، دار الآفاق للنشر والتوزيع، جدة.

(٤١٢) المدخل لدراسة الشريعة، د.عبدالكريم زيدان، ط ١٣، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

(٤١٣) مدخل لدراسة القانون وتطبيق الشريعة الإسلامية، د.عبدالناصر عطار، مطبعة السعادة.

(٤١٤) المدخل للعلوم القانونية، د.جعفر الفضلي، د.منذر الفضل، ط١، ١٩٨٧م، جامعة الموصل، بغداد.

(٤١٥) المدخل للعلوم القانونية، سليمان مرقص.

(٤١٦) المدخل للعلوم القانونية، د.توفيق حسن فرج، ١٩٩٠م، الدار الجامعية، مصر.

(٤١٧) المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي، رواية الإمام سحنون التنوخي، دار صادر، بيروت – لبنان.

(٤١٨) مذكرة أصول الفقه، للشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

(٤١٩) المرأة بين الفقه والقانون، د.مصطفى السباعي، ط٥، المكتب الإسلامي.

(٤٢٠) المستدرك على الصحيحين، للإمام أبي عبدالله الحاكم النيسابوري، بتحقيق مصطفى عطا، ط١، ١٤١١هـ، دار الكتب العلمية.

(٤٢١) المستصفى من علم أصول الفقه، للإمام أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ط١، ١٣٢٢هـ، دار صادر بيروت.

(٤٢٢) مسلم الثبوت في أصول الفقه، لمحب الدين ابن عبدالشكور البهاري، مطبوع مع شرحه فواتح الرحموت مع المستصفى، ط٢، ١٩٨٣م، دار الكتب العلمية.

(٤٢٣) المسند، للإمام أحمد بن حنبل، بتحقيق أحمد شاكر، دار المعارف المصرية.

(٤٢٤) مصادر التشريع فيما لا نص فيه، للشيخ عبدالوهاب خلاف، ط٣، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، دار القلم، الكويت.

(٤٢٥) مصادر الحق في الفقه الإسلامي، د.عبدالرزاق السنهوري، ط١، ١٩٥٤م، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت – لبنان.

(٤٢٦) مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، لأحمد بن أبي بكر البويصري، بتحقيق موسى محمد علي، د.عزت عطية، دار الكتب الحديثة.

(٤٢٧) المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، للإمام أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، دار الفكر.

(٤٢٨) المصلحة في التشريع الإسلامي، د.مصطفى زيد، ط٢، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، دار الفكر العربي.

(٤٢٩) المصلحة العامة من منظور إسلامي، د.فوزي خليل، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، طباعة مؤسسة الرسالة، بيروت، دار المؤيد، الرياض.

(٤٣٠) المصنف، لأبي بكر عبدالرزاق بن همام الصنعاني، بتحقيق حبيب الأعظمي، ط٢، ١٤٠٣هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

(٤٣١) المصنف في الأحاديث والآثار، عبدالله بن محمد بن أبي شيبة، ضبط سعيد اللحام، ط٢، ١٤١٤هـ، دار الفكر، بيروت.

(٤٣٢) مصنفة النظم الإسلامية، مصطفى كمال وصفي، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر.

(٤٣٣) مضمون فكرة النظام العام ودورها في مجال الضبط الإداري، د.محمد بدران، دار النهضة العربية، ١٩٩٢م، مصر.

(٤٣٤) المطلع على أبواب الفقه، للحافظ بن أبي الفتح البعلي الحنبلي، ط١، ١٣٨٥هـ، المكتب الإسلامي.

(٤٣٥) معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، د.محمد حسين الجيزاني، ط٣، ١٤٢٢هـ، دار ابن الجوزي، الرياض.

(٤٣٦) معالم التنزيل، لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي، بتحقيق محمد بن عبدالله النمر وآخرون، ١٤٠٩هـ، دار طيبة، الرياض.

(٤٣٧) معالم السنن، لأبي سليمان محمد بن محمد الخطابي، بتحقيق: أحمد محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، وهو مطبوع مع مختصر سنن أبي داود للمنذري، دار المعرفة، بيروت – لبنان.

(٤٣٨) معالم الثقافة الإسلامية، د.عبدالكريم عثمان، ط١٦، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

(٤٣٩) معاني القرآن، لأبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، ط٢، ١٩٨٠م، دار عالم الكتب، بيروت.

(٤٤٠) المعتمد في أصول الدين، لمحمد بن الحسن أبي يعلى، بتحقيق د.وديع زيدان حداد، دار المشرق، بيروت، ١٣٩٤هـ.

(٤٤١) معجم الأدباء، لياقوت الحموي، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

(٤٤٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ط: عام ١٩٧٨م.

(٤٤٣) معجم لغة الفقهاء، وضعه د.محمد رواس قلعة جي، د.حامد قنيبي، ط٢، ١٤٠٨هـ دار النفائس.

(٤٤٤) معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية، عمر رضا كحاله، ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م، مكتبة المتنبي ودار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

(٤٤٥) معجم مصطلحات الاقتصاد والمال وإدارة الأعمال، نبيه غطاس، ط١، ١٩٨٠م، مكتبة لبنان.

(٤٤٦) معجم المصطلحات القانونية، د.أحمد زكي بدوي، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت.

(٤٤٧) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد عبدالباقي، ط: ١٤٠٧هـ/ ١٩٧٨م، دار الفكر، بيروت – لبنان.

(٤٤٨) معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكريا، بتحقيق عبدالسلام هارون، طبعة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، دار الفكر.

(٤٤٩) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، المكتبة الإسلامية، تركيا.

(٤٥٠) المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، لأحمد بن يحيى الونشريسي، بإشراف د.محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت.

(٤٥١) معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام لعلاء الدين علي بن خليل الطرابلسي.

(٤٥٢) المغني، لموفق الدين أبي محمد عبدالله ابن قدامة المقدسي، بتحقيق د.عبدالله التركي، ود.عبدالفتاح الحلو، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، دار هجر، القاهرة – مصر.

(٤٥٣) مغني المحتاج، لمحمد الشربيني الخطيب، ١٣٧٧هـ/ ١٩٥٨م، مطبعة الحلبي، مصر.

(٤٥٤) المغني مع الشرح الكبير، لموفق الدين أبي محمد عبدالله ابن قدامة المقدسي، ط ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، دار الفكر، بيروت – لبنان.

(٤٥٥) مفتاح السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، لأبي عبدالله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، ط١٤٠٢هـ دار الفكر، دمشق.

(٤٥٦) المفــــردات في غريب ألفاظ القرآن الكريم، لأبي القاسم الحسين بن محمد الأصفهاني، بتحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة.

(٤٥٧) المفهوم الأمني في الإسلام، (مقال) لعلي الجحني في مجلة الأمن العدد (٢) لعام ١٤٠٨هـ.

(٤٥٨) مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد بن الطاهر بن عاشور، ط١، ١٩٧٨م، الدار التونسية.

(٤٥٩) مقاصد الشريعة ومكارمها، لعلال الفاسي، ط٥، ١٩٩٣م، دار الغرب الإسلامي.

(٤٦٠) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري، بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، ط٢، ١٣٨٩هـ، مكتبة النهضة.

(٤٦١) المقدمات والممهدات لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، المعروف بابن رشد الجد، بتحقيــق: سعيد أحمد أعراب، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، دار الغرب الإسلامي.

(٤٦٢) المقدمة، للعلامة عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، دار الجيل، بيروت.

(٤٦٣) المقنع لابن قدامة المقدسي مطبوع مع الإنصاف والشرح الكبير، بتحقيق د.عبدالله التركي، دار هجر.

(٤٦٤) الملكية في الشريعة الإسلامية، للشيخ علي الخفيف، ١٤١٦هـ ١٩٩٦م، دار الفكر العربي.

(٤٦٥) الملل والنحل، لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، بتحقيق محمد سيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت.

(٤٦٦) مناهــج الاجتهاد في الإسلام في الأحكام الفقهية والعقائدية، د.محمد سلام مدكور، ط١، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م، جامعة الكويت.

(٤٦٧) المناهــج الأصوليــة في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، د.فتحي الدريني، ط١، ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م، دار الكتاب الحديث، دمشق، سوريا.

(٤٦٨) المنتقى شــرح الموطأ للإمام مالك، لسليمان بن خلف بن أيوب الباجي، ط١، ١٣٣٢هـ تصوير عن مطبعة السعادة.

(٤٦٩) المنثور في القواعد، لمحمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، تحقيق د.تيسير فائق محمود ومراجعة د.عبدالستار أبو غدة، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، طباعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت.

(٤٧٠) المنجد في اللغة والأدب والعلوم، لويس معلوف، ط ١٩، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.
(٤٧١) منح الجليل شرح مختصر خليل للشيخ محمد عليش، ١٤٠٩هـ، دار الفكر، بيروت.
(٤٧٢) من روائع حضارتنا، د.مصطفى السباعي، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م، دار السلام، القاهرة.
(٤٧٣) منهاج الأصول، للقاضي ناصر الدين البيضاوي، مكتبة محمد علي صبيح، مصر.
(٤٧٤) منهاج السنة النبوية لشيخ الإسلام ابن تيمية، بتحقيق محمد رشاد سالم، ط٢، ١٤١١هـ/ ١٩٩١م، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
(٤٧٥) منهج الإسلام في مكافحة الجريمة، د.عبدالرحمن الجريوي، رسالة دكتوراه لم تنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، ١٤١٧هـ.
(٤٧٦) منهج القرآن في تربية المجتمع، د.عبدالفتاح عاشور، ط١، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، مكتبة الخانجي، مصر.
(٤٧٧) المهذب في فقه الإمام الشافعي، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، طبع مطبعة الحلبي، مصر.
(٤٧٨) الموافقات، للعلامة أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، بتعليق محمد دراز، دار الفكر العربي.
(٤٧٩) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، لأبي عبدالله محمد بن محمد الطرابلسي المغربي، المعروف بالحطاب، طبع مكتبة النجاح، ليبيا.
(٤٨٠) الموجز في النظرية العامة للالتزامات في القانون المدني المصري، د.عبدالرزاق السنهوري، المجمع العربي الإسلامي، منشورات محمد الداية، بيروت - لبنان.
(٤٨١) الموسوعة الاقتصادية، د.عادل عبدالمهدي، د.حسن الهموندي.
(٤٨٢) موسوعة الفقه، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، طبعة ذات السلاسل، الكويت، صادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
(٤٨٣) موسوعة الفقه السياسي، ونظام الحكم في الإسلام، د.فؤاد النادي، ط١، ١٤٠٠هـ، دار الكتاب الجامعي، القاهرة.
(٤٨٤) موسوعة القواعد الفقهية، جمع وترتيب د.محمد صدقي البرنو، ط٢، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م مكتبة التوبة، الرياض.

(٤٨٥) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ط٣، ١٤١٨هـ، من إصدار وطباعة الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الرياض.

(٤٨٦) الموطأ، للإمام مالك بن أنس، بتعليق محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء الكتب العربية.

(ن)

(٤٨٧) نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر، لعبدالقادر بن أحمد بن بدران، مكتبة المعارف، الرياض.

(٤٨٨) النسب وأحكامه في الشريعة الإسلامية والقانون الكويتي، د.محمود حسن، ط١، ١٩٩٩م، جامعة الكويت.

(٤٨٩) النسب وأحكامه في الشريعة والقانون، د.أحمد حمد، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، دار القلم، الكويت.

(٤٩٠) نشر البنود على مراقي السعود لسيدي عبدالله بن إبراهيم الشنقيطي، مطبعة فضالة المحمدية، المغرب.

(٤٩١) نصب الراية، لأبي محمد بن عبدالله بن يوسف الزيلعي، دار نشر الكتب الإسلامية، ط١، ١٣٥٧هـ.

(٤٩٢) نظام الأخلاق في الإسلام، د.محمد عقله، ط١، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٦م، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان – الأردن.

(٤٩٣) نظام الإسلام، الاقتصاد، مبادئ وقواعد عامة، د.محمد المبارك، ط٢، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م، دار الفكر، بيروت – لبنان.

(٤٩٤) نظام الإسلام العقيدة والعبادة، د.محمد المبارك، ط ١٣٩٥هـ ـ المكتبة الشعبية، بيروت – لبنان.

(٤٩٥) نظام التجريم والعقاب في الإسلام، علي منصور، مؤسسة الزهراء، المدينة المنورة.

(٤٩٦) نظام الحكم في الإسلام، د.محمد العربي، دار الفكر.

(٤٩٧) نظام الحياة في الإسلام، للشيخ أبي الأعلى المودودي، مؤسسة الرسالة.

(٤٩٨) النظام السياسي الاقتصادي في الإسلام، د.يوسف العالم، ط١، ١٩٧٥م، دار القلم، بيروت – لبنان.

(٤٩٩) النظام السياسي في الإسلام، د.محمد عبدالقادر أبو فارس، دار الفرقان، عمان – الأردن.

(٥٠٠) النظام السياسي في الإسلام، د.شوكت عليان، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩١م، مطبعة النرجس، الرياض.

(٥٠١) النظام السياسي والدستوري للمملكة العربية السعودية، د.أحمد الباز، ط٢، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، مطابع دار الشبل، الرياض.

(٥٠٢) النظام العام والقانون الواجب التطبيق على إجراءات التحكيم في العلاقات ذات العنصر الأجنبي، د.أشرف الرفاعي، ط١، ٢٠٠٣م، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، مصر.

(٥٠٣) نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، د.عبدالكريم زيدان، ط٣، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان.

(٥٠٤) نظام وسياسة التعليم في المملكة العربية السعودية، د.سليمان الحقيل، ط٥، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، مطابع الشريف، الرياض.

(٥٠٥) النظريات العامة في الفقه الإسلامي، د.محمد رأفت عثمان، د.رمضان الشرنباصي، دار القلم، دبي، الإمارات العربية المتحدة.

(٥٠٦) نظرية الإدارة العامة، د.أحمد رشيد، ط٥، ١٩٨١م، دار المعارف.

(٥٠٧) نظرية بطلان التشريع الوضعي، د.أحمد إبراهيم علي، رسالة دكتوراه بجامعة الأزهر، كلية الشريعة والقانون لعام ١٣٩٨هـ.

(٥٠٨) نظرية الحق، عبدالفتاح عبدالباقي، ط ١٩٦٥م، مطبعة النهضة الحديثة.

(٥٠٩) نظرية الدعوى، د.محمد نعيم ياسين، ط ١٤٢٣هـ، دار النفائس، دار عالم الكتب.

(٥١٠) نظرية الدولة، د.محمد كامل عبيد، ط١، ١٤١٤هـ، دار القلم، دبي.

(٥١١) نظرية الدولة في الإسلام، د.عبدالغني عبدالله، ١٩٨٦م، الدار الجامعية، مصر.

(٥١٢) نظرية الدولة وآدابها، د.سمير عالية، ط ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، المؤسسة الجامعية للدراسات.

(٥١٣) النظرية العامة للنظام العام وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه لم تطبع للباحث: أحمد بن ياسين القرالة، الجامعة الأردنية، عام ١٩٩٦م.

(٥١٤) نظرية السيادة وأثرها على شرعية الأنظمة الوضعية، د.صلاح الصاوي، ط١، ١٤١٢هـ، دار طيبة – الرياض.

(٥١٥) النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية، دارسة مقارنة، د.محمد مفتي، د.محمد سامي الوكيل، ط١، ١٤١٠هـ، رئاسة المحاكم الشرعية بقطر.

(٥١٦) نظرية الضرورية الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، د.وهبة الزحيلي، ط٣، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان.

(٥١٧) النظرية العامة للقانون، د.سمير تناغو، ط: ١٩٧٤م، منشأة المعارف.

(٥١٨) النظرية العامة للقانون، د.مصطفى عرجاوي، ط٢، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦، دار المنار، مصر.

(٥١٩) النظريات العامة للقواعد الآمرة في النظام القانوني الدولي، د.سليمان عبدالمجيد.

(٥٢٠) نظرية القانون، عبدالفتاح عبدالباقي، دار النهضة.

(٥٢١) النظم الإسلامية، د.صبحي الصالح، ط٢، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان.

(٥٢٢) النقود والبنوك والاقتصاد وجهة نظر النقديين، باري سيجل، ط: ١٤٠٧هـ/ ١٩٥٧م، دار المريخ، الرياض.

(٥٢٣) النقود والمصارف، د.ناظم الشمري، ١٤٠٨هـ وزارة التعليم العالي، جامعة الموصل.

(٥٢٤) نهاية الأرب في أنساب العرب، لأبي العباس أحمد القلقشندي، بتحقيق إبراهيم الأنباري، ط١.

(٥٢٥) النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير المبارك محمد بن الجزري، بتحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة الإسلامية.

(٥٢٦) نهاية المحتاج إلى شرح المحتاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد الرملي، طبعة الحلبي، مصر ١٣٨٦هـ/ ١٩٦٧م.

(٥٢٧) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، لمحمد بن علي الشوكاني، بتحقيق: طه عبدالرؤوف سعد ومصطفى محمد الهواري، مكتبة المعارف بالرياض.

(هـ)

(٥٢٨) الهداية، شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين أبي الحسن علي المرغيناني، مطبوع مع شرحها البناية لأبي الحسن علي بن عبدالسلام العيني، ط١، ١٤٠٠هـ دار الفكر.

(٥٢٩) هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل البغدادي، طباعة استانبول، تركيا، عام ١٩٥٥م.

(و)

(٥٣٠) الوابل الصيب من الكلم الطيب لابن القيم الجوزية، بتحقيق محمد عوض، ط٣، ١٤١٠هـ، دار الكتاب العربي.

(٥٣١) وجـوب لزوم الجماعة وترك التفرق، جمال الشيربادي، ط١، ١٤١٢هـ، دار الوطن، الرياض.

(٥٣٢) الوجيز في أصول الفقـه، د.عبـدالكريم زيـدان، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، مؤسـسة الرسـالة، بيروت – لبنان.

(٥٣٣) الوسيط في شرح القانون المدني لعبـدالرزاق الـسنهوري، ١٩٥٢م، دار إحيـاء الـتراث العـربي، بيروت.

(٥٣٤) الوسيط في القانون الدولي الخاص السعودي، د.أحمد عبـدالكريم سـلامة، مـن إصـدار جامعـة الملك سعود بالرياض عام ١٤١٨هـ.

(٥٣٥) وظيفة الدين في الحياة وحاجـة النـاس إليـه، د.محمـد الـزحيلي، ط٢، ١٤٠٧هــ/ ١٩٨٧م، دار القلم، دمشق.

(٥٣٦) وفيـات الأعيان وأنباء أبنـاء الزمـان، لأبي العبـاس شـمس الـدين بـن أحمـد بـن خلكـــان، بتحقيـق: د.إحسان عباس، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، دار صادر، بيروت – لبنان.

البرامـج: برنامج المكتبة الشاملة، الإصدار الثاني.

فهرس الموضوعات